DIE EIGENART DES KATHOLISCHEN CHRISTENTUMS

Vorlesung im Sommersemester 2010

Kapitel I: Einführung.

1) Das Katholische zwischen Bewunderung und Kritik.
2) Klarstellungen.
3) Aktualität der Frage.
    a) Ökumene.
    b) Pluralismus.
    c) Verlust der Einheitsschau.
    d) Beliebigkeit.
    e) Rechtfertigung vor dem Anspruch der Wahrheit.
4) Katholischer Synkretismus.
5) Katholizismus als Idee und Erscheinung.
6) Zwei Aspekte: Formelemente und wesentliche Inhalte.
7) Der Verzicht auf das proprium catholicum, prinzipiell oder faktisch.
8) Destruktive Kritik in der Kirche.
9) Protestantische Selbstdarstellungen.
10) Verschiedene Versuche, einen Generalnenner zu finden.
11) Die „Symbolik“ des 19. Jahrhunderts.

Kapitel II: Die Formalprinzipien des Katholischen.

1) Das evangelische „aut-aut“ und das katholische „et-et“.
    a) Bedeutung der verschiedenen Denkansätze.
    b) Subjektivismus- Objektivismus.
    c) Paradoxon und Mysterium.
    d) Successio oppositorum, complexio oppositorum.
    e) Das „Deus semper maior“ als verborgene Einheitskraft des Katholischen, das Analogiedenken.
    f) Das „et-et“ als stete Option für den immer größeren Anspruch des Göttlichen.
2) Die vier „notae ecclesiae“.
    a) Ihre Geschichte und ihre Begründung.
    b) Die Katholizität.
        aa) Qualitative und quantitative Wortbedeutung, innere und äußere Katholizität.
        bb) Die Heilsnotwendigkeit der Kirche als Folge ihrer inneren Katholizität.
        cc) Der Anspruch der inneren Katholizität in den reformatorischen Gemeinschaften.
    c) Die innere und äußere Einheit (numerische und organische Einheit, unicitas und unitas essentialis).
        aa) Ihr Wesen.
        bb) Ihre Entfaltung im Neuen Testament und in der Väterzeit.
        cc) Das dreifache Einheitsband.
        dd) Einheit in Vielfalt.
        ee) Das Papsttum als Einheitsprinzip.
    d) Die Apostolizität.
        aa) Die Apostolizität als letzter Grund der inneren und äußeren Einheit der Kirche.

bb) Biblische Grundlegung der Apostolizität.
cc) Weiterführung bei den Vätern.
dd) Apostolizität und Entfaltung des Glaubens in innerer Kontinuität.
ee) Die Apostolizität als Konsequenz der Anerkennung der Offenbarung als objektive Wahrheit
ff) Das evangelische Verständnis von Apostolizität.
gg)Verantwortung der Kirche gegenüber dem Depositum fidei und Zeitüberlegenheit.

e) Heiligkeit.
aa) Ontologische Heiligkeit.
bb) Ethische Heiligkeit.
cc) Charismatische Heiligkeit.
dd) Heiligkeit in der römischen Kirche, in den orthodoxen und in den reformatorischen Gemeinschaften.
ee) Gegenwärtige Tendenzen.

3) Die katholische Wertschätzung der Vernunft.
   a) Die Kirche als Anwalt der Vernunft gegen Luther und Kant.
   b) Positive Sicht der heidnischen Philosophien und Religionen (Assimilationskraft des Katholischen).
   c) Der katholische Naturbegriff.
   d) Wertschätzung der Kunst.
   e) Das sakramentale Prinzip.
   f) Missionierung der Völker im katholischen Verständnis.
   g) Glaube im katholischen Verständnis.
   h) Vernunft und Glaube.
   i) Aufbau der klassischen Fundamentaltheologie (vernünftige Glaubensbegründung).
   j) Die Bedeutung der Philosophia perennis für die Theologie im katholischen Verständnis.
   k) Antiintellektualistische Tendenzen in der Theologie der Gegenwart.
4) Das Prinzip der Sakramentalität.
   a) Die Sakramente in ihrer Beziehung zu Christus und zur Kirche.
   b) Das Wesen der Sakramente.
   c) Das „opus operatum“.
   d) Die protestantische Position.
   e) Amt und Gemeinschaft.
   f) Sakramentalien.
   g) Ansprache an den ganzen Menschen.
   h) Das sakramentale Prinzip im pastoralen Bereich.
5) Das apostolische Amt als Ausprägung des sakramentalen Prinzips.
   a) Zwei Stände iuris divini.
   b) Laien und Priester.
   c) Kirche und Demokratie.
   d) Stellvertretung - messianisches Vikariat.
   e) Konsequenzen für den Amtsträger.
   f) Jesus und das Amt.
   g) Bedeutung der Hierarchie für die Kirche (Zusammengehörigkeit von Amtsträger und Gemeinde).
   h) Die reformatorische Sicht des Amtes.
   i) Das Petrusamt als Sonderfall des apostolischen Amtes.
   j) Der reformatorische Protest.

6) Die Kirche als Verdichtung des Amtes.
    a) Komplexe Wirklichkeit.
    b) Das tiefere Wesen der Kirche.
    c) Kirche und Basileia.
    d) Monophysitische und nestorianische Ekklesiologie.
    e) Die Kirche als Mittel des Heiles ((Ursakrament).
    f) Die Kirche in der Sicht der Reformatoren.
    g) Sentire cum ecclesia.
    h) Die Unvollkommenheit der Kirche.
    i) Jesus und die Kirche - Jesus und die Basileia.
    j) Das Werden der Kirche im öffentlichen Wirken Jesu.
    k) „Per visibilia ad invisibilia“.
7) Schrift und Tradition.
8) Die Wertschätzung des Willens und der Freiheit in der katholischen Kirche.

Kapitel III: Wichtige Materialelemente des Katholischen.

1) Mönchtum und Askese.
2) Eschatologie und Jenseitsorientierung.
3) Anbetung und Kontemplation.
4) Gottesdienst und Liturgie.
5) Heiligenverehrung und Marienkult.
6) Läuterung nach dem Tod (Fegfeuer-Purgatorium) und Gebet für die Verstorbenen.
7) Die Lehre von der Rechtfertigung.
8) Dogmenglaube.
9) Die zentrale Stellung der Eucharistie – Vergegenwärtigung des Opfers Christi.
10) Eucharistische Anbetung.
11) Das Sakrament der Buße und der Ablass.

Kapitel I: Einführung.

Vor nunmehr über acht Jahrzehnten schrieb der Marburger protestantische Religionswissenschaftler Friedrich Heiler (+ 1967) in seinem Buch „Der Katholizismus. Seine Idee und seine Erscheinung“ (1923):

„Die römische Kirche übt heute eine starke Anziehungskraft auf die nichtkatholische Welt aus. Die deutschen Benediktinerklöster, besonders Beuron und Maria Laach, sind zu Wallfahrtsstätten von Nichtkatholiken geworden, die sich für die dort gepflegte klassisch-katholische Liturgie begeistern. Die im deutschen Protestantismus um sich greifende hochkirchliche Bewegung nähert sich immer mehr der römischen Kirche, einer ihrer Führer ist bereits in deren Schoß zurückgekehrt. Noch ausgedehnter ist die Konversionsbewegung in England. Ganze anglikanische Konvente und Klöster treten zur Kirche Roms über. Eine starke katholische Propaganda fördert und steigert die bereits vorhandene Neigung zum Katholizismus. Die römische Kirche macht heute gewaltige Anstrengungen, um alle von ihr getrennten Christen im Orient und Okzident zurückzugewinnen. Am Grab des hl. Bonifatius wurde eine Gesellschaft zur Wiedervereinigung der christlichen Konfessionen gegründet ... voll Siegesgewissheit verkünden heute bereits katholische Stimmen den nahen Untergang des Protestantismus.“ Wenn man einmal absieht von dem fragwürdigen Wort „Siegesgewissheit“, mit der der nahe „Untergang“ des Protestantismus angeblich verkündet worden ist, weil hier die Religion zur Parteisache entwürdigt und profaniert wird, so muss doch festgestellt werden, dass diese Situationsbeschreibung weit weg ist von der gegenwärtigen Situation der Kirche[1]. Der gegenwärtigen Situation entspricht sie keineswegs oder nicht mehr. Friedrich Heiler, der selber starke katholisierende Tendenzen hatte, lebte von 1892 - 1967.

Bewundernd hebt zu damaliger Zeit der evangelische Theologe Adolf von Harnack (+ 1930), ein älterer Zeitgenosse Heilers, an der katholischen Kirche ihre Internationalität hervor sowie die Tatsache, dass sie sich nicht mit den weltlichen Mächten verschwistert hat, wodurch sie den Gedanken der Selbständigkeit der Religion und der Kirche aufrechterhalten erhalten habe[2]. - Man kann Adolf von Harnack als den einflussreichsten evangelischen Theologen seiner Zeit bezeichnen, dessen Bedeutung weit über das Gebiet der Theologie hinausging. Er lebte von 1851 - 1930 und lehrte zuletzt in Heidelberg.

---

[1] Vgl. Karl Adam, Das Wesen des Katholizismus, Düsseldorf [12]1949 ([1]1924), 13 f. 16 f.
[2] Adolf von Harnack, Das Wesen des Christentums, Leipzig 1908, 154.

Immer wieder begegnet uns in der neueren Geschichte (etwa bis in die Mitte des 20. Jahrhunderts) die staunende Verehrung für das Phänomen des Katholischen, für das, was wir die katholische Kirche nennen. Die katholische Kirche wird bewundert als weltumspannende Gemeinschaft, und mit großer Hochachtung wird ihre unzerstörbare Lebenskraft herausgestellt. So schreibt etwa der englische Geschichtsschreiber Macauley (+ 1859) am Ende des 19. Jahrhunderts - fasziniert von dem Alter der katholischen Kirche - ein wenig pathetisch: „Es gibt und gab nie auf der Erde ein Werk menschlicher Staatsklugheit, welches unserer Prüfung so wert wäre wie die römisch-katholische Kirche. Die Geschichte dieser Kirche verknüpft die beiden großen Zeitalter der menschlichen Zivilisation miteinander. Es steht kein zweites Institut mehr aufrecht, das den Geist in die Zeiten zurückversetzte, die aus dem Pantheon den Rauch der Opfer aufsteigen und im Amphitheater Vespasians Tiger und Kameloparden springen sahen. Mit der Linie der Päpste verglichen sind die stolzesten Königshäuser von gestern. Diese Linie lässt sich in einer ununterbrochenen Reihenfolge von dem Papst, der im 19. Jahrhundert Napoleon krönte, bis auf den Papst zurückführen, der im 8. Jahrhundert Pippin salbte ... Die Republik Venedig war der nächst älteste Staat, aber im Vergleich zu Rom muss sie modern genannt werden, und sie ist dahingegangen, während das Papsttum fortbesteht. Das Papsttum existiert noch, und nicht im Verfall, nicht als bloßes Altertum, sondern in Lebensfülle und jugendlicher Kraft. Noch heutigentags sendet die katholische Kirche bis zu den fernsten Weltenden Glaubensboten, die ebenso eifrig sind wie jene, welche mit Augustin in Kent landeten, und noch immer treten die Päpste feindlichen Machthabern so mutig entgegen wie Leo I. Attila (dem Hunnenkönig) entgegengetreten ist. Noch tritt kein Zeichen hervor, welches andeutete, dass das Ende ihrer langen Herrschaft herannahte. Sie sah den Anfang aller Regierungen und aller Kirchen, die es gegenwärtig in der Welt gibt, und wir möchten nicht verbürgen, dass sie nicht auch das Ende von allen erlebte. Sie war groß und geachtet, ehe die Sachsen in England Fuß faßten, ehe die Franken den Rhein überschritten, als die griechische Beredsamkeit noch in Antiochien blühte und im Tempel von Mekka noch Götzen verehrt wurden. Und sie mag noch in ungeschwächter Kraft bestehen, wenn dereinst ein Reisender aus Neuseeland inmitten einer unermesslichen Wüstenei auf einem zertrümmerten Pfeiler der Londoner Brücke seinen Standort nimmt, um die Ruinen der Paulskirche zu zeichnen“[3].

Aufhorchen lässt das Urteil des protestantischen Erzbischofs von Uppsala, Nathan Söderblom (+ 1931), der sich vor allem verdient gemacht hat um die Gründung des Weltrates der Kirchen, wenn er seinen Glaubensbrüdern erklärt: „Die römische Christenheit bedeutet in

[3] Vgl. Wilhelm Creizenach, Macaulay über die katholische Kirche, [2]1870, 1 f; vgl. Karl Adam, Das Wesen des Katholizismus, [1]1924, Düsseldorf [12]1949, 16 f. 18 f.

ihrem Wesen etwas anderes als Machtstreben, Heiligenverehrung und Jesuitismus. Sie bedeutet im Innersten einen Frömmigkeitstyp, der andersartig ist als der des evangelischen Christentums, aber in seiner Art vollendet (ist), ja, ich füge hinzu: vollendeter als die evangelische Frömmigkeit".[4]

Der geistreiche jüdische Literat Willy Haas schreibt im Jahre 1962 mit großer Bewunderung über das katholische Denken: „Das Erschütternde und Großartige am Katholizismus ... ist vor allem die unbeschreiblich evidente Art, wie er die Vielheit der Welt geistig-organisch aus der obersten Einheit wachsen lässt, den Wechsel aus der Dauer ... die ewige Bewegung aus der ewigen Ruhe"[5].

Was man vielfach bewundert hat an der katholischen Kirche, das ist ihre Unvergänglichkeit, ihre Lebenskraft, ihre Universalität (also ihre Internationalität oder besser Übernationalität) und ihre innere Konsequenz. Fasziniert ist man dabei aber auch immer wieder von der inneren Geschlossenheit der Lehre der katholischen Kirche, in der sie dem Menschen einen festen Standort gibt inmitten der Entwurzelung und Zerrissenheit der Zeit.

Auch in der neueren Geschichte gibt es im protestantischen Raum und überhaupt außerhalb der katholischen Kirche nicht wenige Zeugnisse der Bewunderung für die Idee des Katholischen und ihre Realisierung. Das bedeutet jedoch nicht, dass das Katholische des Katholizismus nicht immer wieder auch scharf kritisiert worden ist von Seiten des Protestantismus und darüber hinaus. Die Bewunderung, das ist die eine Seite. Es gibt hier aber auch nicht wenig Kritik. Im Blick auf diese Kritik stellt der zitierte Friedrich Heiler allerdings fest, im Protestantismus sei sie bedingt durch die mangelnde Kenntnis im Hinblick auf das, was katholisch sei. Wörtlich sagt er: „Die protestantische Polemik sieht gewöhnlich nur bestimmte Außenwände des katholischen Doms mit seinen Rissen und Sprüngen und seinem verwitterten Mauerwerk, aber die wundersamen Kunstwerke im Innern bleiben ihr verschlossen. Die lebendigsten und reinsten Formen des Katholizismus sind bis zum heutigen Tag der protestantischen Symbolik so gut wie unbekannt geblieben; sowohl die Totalschau wie die Innenschau ist ihr verwehrt"[6]. - Allerdings hat nicht allein Friedrich Heiler die mangelhafte Kenntnis hinsichtlich des Katholischen bei Außenstehenden beklagt. Wiederholt haben evangelische Theologen darüber geklagt, dass mangelnde Kenntnis der Eigenart des Katholischen im Pro-

[4] Nathan Söderblom, Religionsproblemet inom katolicism och protestantism I, Stockholm, 1910, 4.
[5] Willy Haas, Gestalten, Essays zur Literatur und Gesellschaft, Berlin 1962, 156.
[6] Friedrich Heiler, Der Katholizismus. Seine Idee und seine Erscheinung, München 1923, 5.

testantismus weit ver-breitet sei, und sie gar als ein „Strukturprinzip des Protestantismus“ bezeichnet. Wir können das heute ausweiten auf alle Außenstehenden, ja, selbst auf viele, die drinnen stehen, zumindest dem Namen nach, und die vielleicht sogar Funktionen wahrnehmen in ihr ehrenamtlich oder professionell. Aus der mangelhaften Kenntnis einer Sache gehen immer wieder ver-hängnisvolle Vorurteile hervor. In unserem Fall gehen daraus nicht selten Gleichgültigkeit, Abneigung und Verachtung hervor.

Der Schriftsteller Julius Langbehn (+ 1907), konvertiert 1900, schreibt: „Es ist meine feste und tief begründete Ansicht, dass neun Zehntel der Protestanten und Ungläubigen [die überhaupt etwas wert sind], sofort katholisch würden, wenn sie das Wesen des Katholizismus kennen würden“[7].

Wenn Konvertiten über den Weg ihrer Konversion berichten, schreiben sie des Öfteren, dass sie die katholische Kirche zunächst als eine Kirche für die geistig Armen angesehen haben, die Äußerlichkeiten brauchen und sich daran festhalten. Oder sie haben die katholische Kirche zunächst als eine veraltete Form des Christentums angesehen[8].

Nicht selten wird die katholische Kirche aber auch mit Machtstreben, Heiligenverehrung und Jesuitismus - davon war schon kurz die Rede -, mit Unwissenheit, Böswilligkeit und Heuchelei identifiziert. Unter Jesuitismus versteht man für gewöhnlich Verschlagenheit und Machtstreben in der Kirche und für die Kirche auf der Basis des fragwürdigen moralischen (oder besser: unmoralischen) Axioms: Der Zweck heiligt die Mittel[9].

Tatsächlich wirft man Rom und der römischen Kirche immer wieder Machtstreben vor und geheime Machenschaften, Intoleranz und Unwissenheit, Böswilligkeit und Heuchelei[10]. Jene Kreise in der Kirche, die diese Vorwürfe bis zu einem gewissen Grad begründeten, distanzieren sich heute mit besonderer Intensität von der verfassten Kirche und vom Papsttum und versuchen sich gar mit Feindseligkeit gegenüber der verfassten Kirche und gegenüber dem Papsttum zu profilieren.

Die Unwissenheit über das Wesen des Katholischen und über die katholische Glaubenslehre kann gar nicht überschätzt werden, früher draußen, heute auch - mehr und mehr - drinnen,

[7] Severin Lamping, Menschen, die zur Kirche kamen, München 1935, 16.
[8] Ebd., 24.
[9] Nathan Söderblom, Religionsproblemet inom katolicism och protestantism I, Stockholm 1910, 4.
[10] Severin Lamping, Menschen, die zur Kirche kamen, München 1935, 16.

innerhalb der Kirche. Mit diesem Faktum verbinden sich - auf einer niederen Ebene - nicht selten Greuelmärchen über das Katholische, die unkritisch weitergegeben werden, angefangen bei der Meinung, die Katholiken beteten Maria an, bis hin zu der Meinung, der Katholik könne sich den Himmel mit Geld erkaufen.

Der zitierte Adolf von Harnack stellt in diesem Zusammenhang fest. „Die Schüler, welche die Gymnasien verlassen, kennen allerlei aus der Kirchengeschichte, meistens, wie ich mich oft überzeugt habe, recht unzusammenhängend und sinnlos. Einige kennen sogar die gnostischen Systeme und allerlei krauses und für sie wertloses Detail. Aber die katholische Kirche, die größte religiös-politische Schöpfung der Geschichte, kennen sie absolut nicht und ergehen sich über sie in ganz dürftigen, vagen und oft geradezu unsinnigen Vorstellungen. Wie ihre größten Institutionen entstanden sind, was sie im Leben der Kirche bedeuten, wie leicht man sie missdeuten kann, warum sie so sicher und eindrucksvoll fungieren, alles das ist nach meinen Erfahrungen, seltene Ausnahmen abgerechnet, eine terra incognita“[11].

Es ist das Anliegen dieser Vorlesung, in diese „terra incognita“ ein wenig tiefer einzuführen. Das muss freilich geschehen, ohne die religiösen Gefühle Andersgläubiger zu verletzen, „sine ira et studio“, ohne Polemik, nüchtern und sachlich, in Demut und Ehrfurcht, in Dankbarkeit und Freude, ohne jede Rechthaberei, aber in der Verpflichtung vor der Wahrheit. Toleranz kann, recht verstanden nur geübt werden im Hinblick auf Personen, nicht auf die Wahrheit bzw. auf den Irrtum. Augustinus (+ 430) erklärt in diesem Zusammenhang. „Hasset den Irrtum, aber liebet die Irrenden.“ In Abwandlung dieses Wortes sagt der Philosoph Jacques Maritain (+ 1973): „Es kommt im Leben stets darauf an, dass man ein weiches Herz und einen harten Schädel hat“. Resigniert fügt er dann hinzu: „Leider neigen die Menschen dazu, ein hartes Herz und einen weichen Schädel zu haben“[12].

Die Rechtfertigung dieser Vorlesung liegt einerseits in dem Tatbestand der mangelnden Kenntnis im Blick auf das, was katholisch ist, und andererseits im Blick auf die katholische Identität als solche. Sie möchte hier aufklärend wirken.

Es geht uns in dieser Vorlesung, um es mit anderen Worten zu sagen, um das „proprium catholicum“, nicht um das „proprium christianum“. Das Letztere ist das, was alle christlichen

---

[11] Adolf von Harnack, Aus Wissenschaft und Leben II, Gießen 1911, 96 f.
[12] Jacques Maritain, Der Bauer von der Garonne, München 1969, 89; vgl. Karl Adam, Das Wesen des Katholizismus, Düsseldorf [12]1949 ([1]1924), 24 f.

Denominationen eint oder besser: einen sollte, sofern sie sich selber die Treue halten, sofern sie sich nicht gegenüber dem biblischen Glauben emanzipieren.

Im Unterschied zum Christlichen ist das Katholische das Konkrete. Im Katholischen wird das Christliche zur greifbaren Realität, verdichtet es sich zu einer geprägten Form. Während das Christentum, die Christlichkeit und die Christenheit Abstracta sind, die ihre Existenz mehr in Gedanken, in Ideen oder in Programmen haben, begegnet uns das Katholische als konkrete Gestalt, wobei freilich auch dieser Gestalt jeweils eine Theorie zugrunde liegt[13].

Von dem Kirchenvater Pacianus von Barcelona (+ um 392) stammt die Formel bzw. der Grundsatz: „Christianus mihi nomen, catholicus cognomen“[14]. Damit soll gesagt sein, dass das Größere und Umfassendere das Christliche ist, dass das Christliche das ist, was für das Individuum der Familiennahme ist, während das Katholische beim Individuum dem Vornamen vergleichbar ist, in dem das der Familie Zukommende individualisiert oder konkretisiert wird. Ursprünglich war das Katholische noch nicht abgrenzend oder exklusiv gemeint, wie sich das dann später entwickelt hat, ursprünglich wurde es lediglich im Sinne der allgemeinen Sichtbarwerdung des Christentums verstanden[15].

Also: Das Christentum konkretisiert sich gewissermaßen im Katholischen (oder im Evangelischen oder im Orthodoxen).

Wenn wir das Christliche definieren, verbleiben wir im Raum des Abstrakten und des Vagen oder des Formelhaften. So ist das Christliche z. B. als die Treue und Liebe Gottes zu beschreiben, als das Sein für andere, als das radikale Menschsein, als der allgemeine Appell an das soziale Engagement usw.[16] Konkrete Gestalt erhält das Christliche dann in der verfassten Glaubensgemeinschaft, die entweder katholisch oder reformatorisch oder orthodox oder orientalisch ist.

Unsere Darstellung des Katholischen ist nicht nur von platonischem Interesse. Geradezu geboten erscheint sie zum einen durch das ökumenische Gespräch. Dann aber ist sie auch deswegen eine dringende Notwendigkeit, weil sich auch innerhalb der Kirche immer mehr ein

---

[13] Vgl. Leo Scheffczyk, Katholische Glaubenswelt, Wahrheit und Gestalt, Aschaffenburg 1977, 9 f.
[14] Pacian von Barcelona, Epistula 1, 4; vgl. Conradus Kirsch, Enchiridion fontium historiae ecclesiasticae antiquae, [4]Freiburg 1923, Nr. 627.
[15] Leo Scheffczyk, Katholische Glaubenswelt, Wahrheit und Gestalt, Aschaffenburg 1977, 36 f.
[16] Ebd., 37 f.

gewisser Pluralismus durchsetzt, wie dieser auch immer im Einzelnen verstanden wird bzw. verstanden werden muss, wie auch immer er sich faktisch darstellen und welche Ursachen er haben mag. Dabei ist zu bedenken, dass das katholische Selbstverständnis überhaupt fraglich geworden ist heute, das katholische Selbstverständnis, also die katholische Identität.

Wenn der wiederholt zitierte Friedrich Heiler vor mehr als zwei Menschenaltern geschrieben hat: „Die wenigsten Katholiken wissen, was der Katholizismus eigentlich ist, auch die katholischen Theologen wissen es zumeist nicht“[17], so gilt das heute mehr denn je.

Diesen Gedanken nimmt der evangelische Theologe Walter von Loewenich im Jahre 1973 auf und verschärft ihn noch einmal, wenn er sagt: „Man weiß nicht (auf evangelischer Seite), was eigentlich evangelisch ist ... Es scheint, dass sich nun Ähnliches im heutigen Katholizismus ereignet. Die Frage ‚was ist katholisch‘ kann heute auch nicht mehr eindeutig beantwortet werden“[18]. In diesem Kontext möchte ich mit dieser Vorlesung einem verhängnisvollen Defizit entgegentreten.

Ein weiterer wichtiger Rechtfertigungsgrund für unsere Beschäftigung mit der Frage nach dem „proprium catholicum“, also für diese Vorlesung, ist die Tatsache, dass heute die Einheit, die Ganzheitserfassung und die Einheitsschau des Katholischen mehr und mehr verlorenzugehen droht. Das ist nicht zuletzt bedingt durch den rationalistischen Positivismus, der heute in allen Bereichen wirksam ist. Der Blick ist hier auf die Einzeldinge fixiert und die Erkenntnis von übergreifenden Zusammenhängen und bleibenden Strukturen wird nicht selten als wirklichkeitsfremde Metaphysik ausgegeben. Wir beobachten hier eine ähnliche Erscheinung, wie sie uns im Spätmittelalter in dem so genannten Nominalismus begegnet. Das führt dazu, dass sich auch im Raum des Katholischen heute vielfach eine Beliebigkeit von Meinungen und Standpunkten durchsetzt, die das organische Ganze des Katholischen mehr und mehr verwischen. Das Katholische wird zu einer äußeren Klammer, die immer mehr völlig disparate und inkompatible Aussagen, widersprüchliche und heterogene Elemente miteinander verbindet. Demgegenüber gehört jedoch das Ganzheitsdenken wesentlich zum Katholischen, schon von seinem Ursprung her. Heißt doch katholisch soviel wie „umfassend“, nach außen wie nach innen hin. Wenn die Kirche Christi sich von Anfang an als katholisch verstanden hat, so wollte sie damit auch diesen Gedanken zum Ausdruck bringen, dass in ihr die ganze Heilswahrheit

[17] Friedrich Heiler, Das Wesen des Katholizismus, München 1920, 5.
[18] Walter von Loewenich, in: Hans Küng, Hrsg., Fehlbar? Eine Bilanz, Einsiedeln 1973, 18.

und Heilswirklichkeit einen Ort gefunden hat, so schwierig die Realisierung dieses Anspruchs im Einzelnen auch sein mag.

Dabei ist zu bedenken, dass es natürlich nicht leicht ist, „das gottgewirkte Ganze mit den begrenzten Mitteln menschlichen Denkens“ zu erfassen und darzustellen. Dennoch ist es eine Aufgabe, die immer neu in Angriff genommen werden muss, damit das Katholische nicht zu einem „gestaltlosen Konglomerat“ wird[19].

Noch ein weiteres Moment ist hier zu berücksichtigen. Die Darstellung der Ganzheit einer Weltanschauung, einer Philosophie oder einer Religion dient auch seiner Rechtfertigung vor dem Anspruch der Wahrheit. Die Wahrheit muss sich nämlich immer als Einheit und Ganzheit darstellen, wenn sie ihren Anspruch, ihren Wahrheitsanspruch, nicht verlieren will. Eine Wahrheit, die darauf verzichtet, ihre Ganzheit aufzuweisen, wird zu einer Teil- und Halbwahrheit. Eine solche aber ist eine verhängnisvolle Spielart der Unwahrheit[20].

Notwendig ist die Darstellung des Katholischen und seines inneren Prinzips aber auch deshalb, weil der Anspruch des Katholischen als des Allumfassenden durch die große abendländische Kirchentrennung grundsätzlich in Frage gestellt worden ist. Von den getrennten Konfessionen wurde seither das Katholische zu einem konfessionell begrenzten Anspruch herabgestuft, die ihrerseits seither das andersartige Verständnis dieses Attributes durch die katholische Kirche als anmaßend empfinden. Dabei bedenkt man freilich nicht, dass dieser Anspruch von Anfang an erhoben worden ist gegenüber Spaltungen, Sekten und Häresien bzw. gegenüber jenen Gemeinschaften, die sich von der Großkirche trennten, was ja seit eh und je der Fall gewesen ist. Bereits Klemens von Alexandrien (+ um 251) verwendete das Attribut „katholisch“ zur Kennzeichnung der wahren Kirche im Gegensatz zu den vielen Sekten[21].

„Eine ‚Katholizität‘, welche ihr einigendes Prinzip nicht zu benennen vermag, ist vor dem Vorwurf nicht gefeit, doch nur ein Konglomerat oder ein Gemenge von Einzelheiten darzustellen, dem man aber ebenso beliebig auch Zusätze beigeben kann, ohne eine innere Hinzugehörigkeit oder eine Unverträglichkeit mit dem ‚Kern‘ feststellen zu können, weil das Wissen um diesen Kern entschwunden bzw. nicht mehr gefragt ist“[22].

---

[19] Leo Scheffczyk, Katholische Glaubenswelt, Wahrheit und Gestalt, Aschaffenburg 1977, 15 f.
[20] Ebd., 13 - 16.
[21] Klemens von Alexandrien, Stromata VII, 17, 106 f, vgl. Leo Scheffczyk, Katholische Glaubenswelt, Wahrheit und Gestalt, Aschaffenburg 1977, 21.
[22] Leo Scheffczyk, Katholische Glaubenswelt, Wahrheit und Gestalt, Aschaffenburg 1977, 30.

In der Tat muss hier feststellt werden: „Viele Erscheinungen in Lehre und Leben des heutigen Katholizismus entsprechen dem hier entworfenen Bilde“, das heißt: Sie sind nicht mehr und nicht weniger als ein Konglomerat oder ein Gemenge von Einzelheiten[23]. Man experimentiert mit dem Glauben, indem man ihn verkürzt oder ihm etwas hinzufügt, ohne die Frage nach dem verbindlichen Maßstab solcher Operationen zu stellen. Die Folge ist die, dass das Katholische mehr und mehr seine Identität verliert oder einfach im Nebulosen verschwimmt.

Die klassische Symbolik[24] hat aber bereits gezeigt: Mit der Bestimmung des Einigenden und des Eigentümlichen ist auch die Notwendigkeit der Abgrenzung gegenüber dem Anderen gegeben. Von daher wird man sich bei diesem Unterfangen, bei der Suche nach der katholischen Identität, unter Umständen den Vorwurf machen lassen müssen, man gefährde durch sie das ökumenische Anliegen. Eine solche Meinung setzt jedoch ein rein pragmatisches Verständnis von Ökumene voraus, ein Verständnis, das sich heute weithin durchgesetzt hat, obwohl es nicht legitim ist, jedenfalls nicht aus katholischer Sicht[25]. Aber im Grunde wird jeder, der ehrlich ist, der überzeugt ist von seinem Credo, einen pragmatischen Ökumenismus ablehnen.

Man kann den Katholizismus rein religionsgeschichtlich beschreiben. Damit erreicht man aber nicht sein Wesen. Man bleibt dabei nur an der Oberfläche. Eine bloße Beschreibung ist noch keine erschöpfende Erklärung: Wenn man alle Baustoffe etwa einer lebendigen Zelle vorstellt, so hat man damit noch nicht das Leben dieses Gebildes erklärt.

Eine Wesensbeschreibung des Katholizismus setzt den Glauben voraus. Sie kann nur von innen her erfolgen. Die volle und ganze Wirklichkeit des Katholischen kann nur der erfassen, der selber in den katholischen Lebensstrom eingetaucht ist, der aus der katholischen Wahrheit heraus lebt. Alles Lebendige kann man, wenn überhaupt, nur von innen her erkennen. Das Wesen eines Menschen kann man nicht in seiner Tiefe erfassen, es sei denn aus der liebenden Verbundenheit mit ihm und in der Anerkennung seines Wertes.

Deshalb wird die Frage nach dem Wesen des Katholischen bzw. der katholischen Kirche notwendig zu einem Bekenntnis, zu einem Ausdruck des katholischen Bewusstseins, zu einer Analyse eben dieses Bewusstseins, zu einer Antwort auf die Frage: Wie erlebt der Katholik seine Kirche, wie wirkt sie auf ihn?

---

[23] Ebd.
[24] Johann Adam Möhler, Symbolik oder Darstellung der dogmatischen Gegensätze der Katholiken und Protestanten nach ihren öffentlichen Bekenntnisschriften, Regensburg 1909, III-XII (Vorrede).
[25] Leo Scheffczyk, Katholische Glaubenswelt, Wahrheit und Gestalt, Aschaffenburg 1977, 25 - 31.

In dem von dem (protestantischen) Religionswissenschaftler Gustav Mensching (+ 1978) herausgegebenen Werk „Der Katholizismus“, einer anonymen Arbeit von katholischen Theologen und Laien, heißt es: „Der Katholizismus ist ein so kompliziertes Gebilde und besitzt zugleich eine solche Tiefendimension, dass nur der ihn wirklich kennt, der zu ihm gehört und in ihm aufgewachsen ist“[26]. - Wir müssen unterscheiden zwischen dem Katholizismus als Idee und seiner Erscheinung. Dass hier keine volle Kongruenz besteht, ist nicht verwunderlich. Das gehört zur Unvollkommenheit dieses unseres Äons. Die Diskrepanz zwischen Idee und Wirklichkeit begegnet uns immer wieder bei Personen und Institutionen, oftmals als schmerzliche Enttäuschung. Aber das ist nun einmal so in unserer gebrochenen Welt. Alles Weltimmanente ist unvollkommen und unfertig. An dieser Unvollkommenheit und Unfertigkeit partizipiert auch die Kirche, sofern sie aus Göttlichem und Menschlichem, wie das II. Vaticanum feststellt, zusammenwächst[27]. Eine vollkommene Kirche hat es nie gegeben, auch nicht am Anfang. Schon am Anfang gab es in der Kirche neben viel Licht auch manche Dunkelheit.

Daher hat man die Kirche stets als „Ecclesia semper renovanda“ oder „reformanda“ verstanden. Diesen Gesichtspunkt hat auch das II. Vaticanum nachdrücklich hervorgehoben: Die ständige Reform ist in der Tat ein Wesensmoment der Kirche. Sie wurde besonders notwendig in jenen Zeiten, da dieses Prinzip vergessen wurde.

Die Spannung zwischen dem Ideal und der Wirklichkeit, sie ist in der Geschichte stets eine besondere Belastung gewesen für die Kirche. Durch sie wurde immer wieder ihre innere Glaubwürdigkeit nach außen aber auch nach innen hin in Frage gestellt.

Wenn wir nach der Eigenart des Katholischen fragen, so geht es uns nicht nur um das, was das Katholische von den anderen christlichen Bekenntnisformen unterscheidet, um das „proprium catholicum“, sondern darüber hinaus um die beherrschende Grundidee des Katholischen und um die Kräfte, die von daher ihren Ausgang nehmen. Es geht uns also auch um den einheitlichen Grundgedanken der hinter den verschiedenen Elementen, hinter den manchmal verwirrenden Bestandteilen des Katholischen sichtbar und wirksam wird[28].

Wir gehen dabei aus von der Erkenntnis, dass sich das katholische Christentum formal wie auch material von den anderen Realisierungen des Christlichen unterscheidet durch sein

---

[26] Gustav Mensching, Hrsg., Der Katholizismus. Sein Stirb und Werde, Leipzig 1937, 33.
[27] Lumen gentium, Art. 8.
[28] Karl Adam, Das Wesen des Katholizismus, Düsseldorf [12]1949 ([1]1924), 13.

grundlegendes Verständnis des Christentums und - daraus resultierend - durch eine Reihe von spezifischen Inhalten. Um Beides soll es uns hier gehen, um den Geist und den Charakter des katholischen Christentums einerseits und andererseits um die spezifischen Lehren dieser Form des Christentums.

Wir werden uns demnach Gedanken machen über die Prinzipien und die spezifischen Überzeugungen des katholischen Christentums, also über die Frage, wodurch es sich von den anderen Gestalten des Christentums unterscheidet. Dabei stehen im Vordergrund jene Formen, die aus der Reformation hervorgegangen sind, denn die Reformation stellt den eigentlichen Bruch im Christentum dar. Ihm gegenüber sind das morgenländische Schisma und die vielen kleineren Gruppierungen, die immer wieder im Laufe der Geschichte entstanden sind, eigentlich unbedeutend.

Einerseits beschäftigen uns die Formelemente des Katholischen, andererseits die wesentlichen Inhalte. Wir fragen nach den Formelementen des Katholischen und nach den spezifischen Überzeugungen, die daraus hervorgehen. Im ersten Teil der Vorlesung beschäftigen wir uns mit den Formelementen, im zweiten Teil der Vorlesung geht es uns um die entscheidenden Inhalte, also um die wichtigsten Materialelemente.

Bei den Formelementen beschäftigen wir uns mit dem katholischen „und“, das dem evangelischen „allein“ gegenübersteht und mit den vier Wesensmerkmalen des Katholischen, wie sie im Nicaeno-konstantinopolitanischen Credo ihre bleibende Gestalt gefunden haben, wobei das Moment der Katholizität im Zentrum steht. Wir beschäftigen uns hier ferner mit der positiven Wertung der „ratio“ bzw. mit dem Verhältnis von Glauben und Wissen, von Philosophie und Theologie im katholischen Selbstverständnis sowie mit der sakramentalen oder inkarnatorischen Struktur des Katholischen. Endlich geht es uns bei den Formelementen des Katholischen um das Amt als Ausprägung des sakramentalen Prinzips, das gewissermaßen eine Verdichtung erfährt im katholischen Selbstverständnis, um das Verhältnis von Schrift und Tradition und um die Wertschätzung des Willens und der Freiheit im katholischen Selbstverständnis.

Die entscheidenden inhaltlichen Lehren, die diese Prinzipien konkretisieren und eine zentrale Stellung innerhalb der katholischen Theologie einnehmen, sind dann die Thematik des zweiten Teils dieser Vorlesung. Das ist das Kapitel III.

Da geht es uns dann um das Mönchtum und die Askese, um die Eschatologie und die Jenseitsorientierung, um die Anbetung und die Kontemplation, um den Gottesdienst und die Liturgie, um die Heiligenverehrung und den Marienkult, um die Läuterung nach dem Tod und um das Gebet für die Verstorbenen, um die Lehre von der Rechtfertigung, um den Dogmenglauben, um die zentrale Stellung der Eucharistie als Vergegenwärtigung des Opfers Christi, um die eucharistische Anbetung sowie um das Sakrament der Buße und den Ablass.

Man hat die katholische Lehre in ihrer Gesamtheit, namentlich in protestantischen Kreisen, als eine „complexio oppositorum" bezeichnet, als eine Vermengung fremder, ja, gegensätzlicher Elemente[29]. Das hat man oft kritisch eingewandt gegen die katholische Kirche und wendet man noch heute gern kritisch ein gegen sie: Man sagt, die katholische Glaubenslehre sei eine Zusammenfügung kontradiktorischer, also unvereinbarer Elemente, ein gigantischer Synkretismus. So sagt es etwa der wiederholt zitiert evangelische Theologie Friedrich Heiler, obwohl seine katholisierenden Tendenzen unverkennbar sind. Er will das Katholische als einen gigantischen Synkretismus verstehen, als eine Zusammenfügung evangelischer und unevangelischer, jüdischer, heidnischer und primitiver Auffassungen, als eine Vereinigung aller religiösen Formen, in denen jemals suchende Menschen ihre religiöse Sehnsucht und Hoffnung niedergelegt haben. Adolf von Harnack hat deshalb - obwohl auch er sonst das Katholische mit Hochachtung bedenkt - die katholische Glaubenslehre als einem „Mikrokosmos der Welt der Religion" bezeichnet[30]. Damit meint er das Gleiche wie Friedrich Heiler, wenn dieser von dem „Riesenphänomen des Katholizismus" spricht[31].

Trotz des Vorwurfs des Synkretismus gegenüber dem Katholizismus konzediert Heiler, dass dieser „nicht ein bloßes Gefüge von Dogmen und Kirchengesetzen, Kultformen und frommen Übungen" sei, sondern „ein lebendiger Organismus, in dessen Innerem die zartesten und feinsten religiösen Regungen sich" abspielten[32].

In der Konkretisierung seiner Charakterisierung des Katholischen als eines gigantischen Synkretismus bestimmt Friedrich Heiler das Wesen des Katholizismus durch folgende Gegensatzpaare: Universalismus und Einheit, Kontinuität und Fortschritt, Toleranz und Exklusivität,

---

[29] Friedrich Heiler, Der Katholizismus. Seine Idee und seine Erscheinung, München 1923, 12.
[30] Adolf von Harnack, Die Aufgabe der theologischen Fakultäten und die allgemeine Religionsgeschichte in: Reden und Aufsätze II, Berlin 1904, 170; vgl. auch Karl Adam, Das Wesen des Katholizismus, Düsseldorf [12]1949 ([1]1924), 13.
[31] Friedrich Heiler, Der Katholizismus. Seine Idee und seine Erscheinung, München 1923 5 f.
[32] Ebd., 5 f.

Gemeinschaftsgebundenheit und Personalismus, Supranaturalismus und Inkarnationalismus oder Transzendenz und Immanenz[33]. Er ist dabei jedoch der Meinung, dass all diese Merkmale implizit enthalten sind in dem paulinischen Terminus vom Leib Christi einerseits und in der in den Evangelien dominanten Idee vom Gottesreich andererseits. Von daher will er das Wesen des Katholizismus durch die beiden urchristlichen Formeln verdeutlichen „Gottesreich auf Erden“ und „mystischer Leib Christi“[34]. Damit rechtfertigt er de facto allerdings den „gigantischen Synkretismus“ des Katholischen, jedenfalls in gewisser Weise. Dennoch wird in dem Vorwurf des Synkretismus im Allgemeinen die Totalität des Katholischen grundsätzlich verdächtigt.

Ich möchte demgegenüber zeigen, dass es sich hier eigentlich um die Realisierung des paulinischen Imperativs handelt „πάντα δοκιμάζετε“ (1 Thess 5, 21). Durch die Gesamtschau des Katholischen möchte ich den Vorwurf der „complexio oppositorum“ entkräften. Auf jeden Fall ist es <u>ein</u> Anliegen dieser Vorlesung.

Um den Erweis der Ganzheit der theologischen Erkenntnisse und Einsichten hat man sich in der Geschichte der katholischen Theologie eigentlich stets bemüht, besonders im 19. Jahrhundert. Unter diesem Aspekt entstand damals die so genannte theologische Enzyklopädik als eine eigene Disziplin innerhalb der Theologie. In dem Begriff Enzyklopädik steckt der Begriff kreisförmig, wodurch bereits angedeutet wird, dass es sich hier um eine Zusammenfassung und Ganzheitsschau des theologischen Wissens handelt. Die Enzyklopädik hat eine besondere Heimat gefunden in der katholischen Tübinger Schule. So vor allem bei den Theologen Johann Sebastian von Drey (+ 1853) und Franz Anton Staudenmaier (+ 1856). Johann Sebastian von Drey schrieb in den Jahren 1812 und 1813 die Abhandlung „Ideen zur Geschichte des katholischen Dogmensystems“ oder „Vom Geist und Wesen des Katholizismus“, die allerdings erst im Jahre 1940 gedruckt wurde[35]. Franz Anton Staudenmaier schrieb eine „Enzyklopädie der theologischen Wissenschaften“[36] und das „Das Wesen der katholischen Kirche“[37]. In dem Werk „Das Wesen der katholischen Kirche“ erklärt er, gewissermaßen als Höhepunkt und Essenz seiner Überlegungen: „Katholische Kirche und Christentum ... sind und wollen nur eines, das höhere Leben der Menschheit, und zwar sowohl durch Mitteilung der göttlichen

[33] Ebd., 596.
[34] Ebd., 627.
[35] In: Joseph Rupert Geiselmann, Geist des Christentums und des Katholizismus, Mainz 1940, 195 - 234.
[36] Franz Anton Staudenmaier, Enzyklopädie der theologischen Wissenschaften I, Mainz ^{2}1840.
[37] Franz Anton Staudenmaier, Das Wesen der katholischen Kirche, Freiburg ^{2}1845.

Wahrheit als auch durch Zurückführung des (Menschen-) Geschlechtes in die ursprüngliche Heiligkeit und Gerechtigkeit“[38].

Wird hier im 19. Jahrhundert unsere Frage, die Frage nach der Ganzheit des Katholischen, stärker theoretisch-wissensmäßig angegangen, so drängt sie sich uns heute eher religiös-existentiell auf. Nachdrücklich hat man unter diesem Aspekt das Ganzheitliche am Katholizismus in der jüngsten Vergangenheit und auch in der Gegenwart in Frage gestellt, wiederum freilich mit dem Hinweis darauf, dass es sich hier lediglich um ein synkretistisches System handle. Stellvertretend für viele steht hier der evangelische Theologe Rudolf Bultmann (+ 1974), der allerdings nicht nur das katholische Christentum unter dieses Verdikt gestellt hat, sondern das Christentum in seiner Gesamtheit. Er erklärt: „Das Urchristentum ist ein komplexes Phänomen, dessen Ursprung im Schoße der spätjüdischen Religion liegt, dessen Wachstum und Gestalt alsbald befruchtet und bestimmt worden sind durch die geistigen Kräfte des heidnischen Hellenismus ... aber auch durch das Einströmen der vorderasiatischen Religionen bewegt und bereichert wurden“[39]. Die Konsequenz, die sich daraus für Bultmann ergibt, ist die, dass er nach dem sucht, was ihm innerhalb des Christentums als originell erscheint. Das sind dann für ihn jene Elemente, in denen sich das moderne Existenzverständnis ausdrückt. Solche Gedanken führen heute viele zu einer „partiellen Identifikation“ mit dem Christentum oder auch mit dem katholischen Christentum, und das im Hinblick auch auf wesentliche Elemente.

Ähnlich wie Bultmann das Christliche oder das Christentum von seiner Entstehung her als ein „mixtum compositum“ charakterisiert, tut es der protestantische Theologe Paul Althaus (+ 1966), wenn er das Katholische auf drei Wurzeln zurückführt, nämlich auf den Judaismus, den Paganismus und den Romanismus[40]. Er sieht darin dann jedoch illegitime Wurzeln des Christentums, übersieht dabei aber, dass in diesen Strömungen durchaus positive Elemente ent-halten sind, die das Christentum assimilieren konnte und tatsächlich assimiliert hat.

In solcher Beurteilung wird der Katholizismus nicht mehr aus der Sicht des Theologen beurteilt, sondern aus der Sicht des Religionswissenschaftlers. Der Religionswissenschaftler beurteilt die Religion von außen her. Aber was sich dem Außenstehenden als ein Konglomerat der verschiedenartigsten religiösen Elemente, als „religionsgeschichtliches Mischprodukt ohne

[38] Ebd., VI.
[39] Rudolf Bultmann, Das Christentum im Rahmen der antiken Religionen, Zürich 1949, 7.
[40] Paul Althaus, Die christliche Wahrheit I, Lehrbuch der Dogmatik, Gütersloh 1947/48, 276 ff.

eigentliche Originalität“[41] darbietet, muss das nicht auch sein, wenn man es von innen her betrachtet. Tatsächlich ist es oft so, dass der Schein trügt. Im Grunde ist der Vorwurf des Synkretismus gegenüber dem Katholischen die negative Version des Vorzugs der katholischen Weite, der inneren Universalität des Katholischen. Verständlich ist dieser Vorwurf, wenn man das Phänomen des Katholischen, wie gesagt, von außen her betrachtet, in der Perspektive des Religionswissenschaftlers.

Was man hier nicht berücksichtigt, das ist die Tatsache, dass Gott auch natürliche Faktoren in seine Offenbarung einbeziehen kann und dass natürliche Wahrheiten der Offenbarung assimiliert werden können, dass die Assimilationskraft der Kirche von daher geradezu ein Ausdruck ihrer göttlichen Stiftung bzw. ihres geistgewirkten Ursprungs sein kann. Warum sollte Gott nicht natürliche Faktoren in seine Offenbarung einbeziehen?

Um diesen Gedanken noch ein wenig weiterzuführen: Friedrich Heiler wertet das Katholische in seiner Gesamtheit zwar positiver als Bultmann und Althaus es tun, hält aber fest an der Behauptung der „complexio oppositorum“. Er rühmt den Katholizismus zwar als ein „monumentales Gebilde von vollendeter Einheitlichkeit“, bezeichnet ihn aber gleichzeitig als ein extrem „kompliziertes Gefüge verschiedener Religionsformen und Religionsstufen“[42].

Heiler erklärt, die katholische Glaubens- und Lebenswelt setze sich aus sieben Grundelementen zusammen, nämlich „aus der primitiven Religion, aus dem Gesetzesdienst und der Werkgerechtigkeit, aus der juridisch-politischen Kircheninstitution, aus der rationalen Theologie, aus der Mysterienauffassung im Kult, aus dem asketisch-mystischen Vollkommenheitsstreben in der Moral und zuletzt auch aus einem Element evangelischer Religiosität mitten im gänzlich Anderen des Katholischen“[43]. Er glaubt demnach, im Katholizismus sieben bedeutende heterogene Elemente des, wie er es nennt, „katholischen Konglomerats“ namhaft machen zu können, wenn er den Katholizismus charakterisiert als primitive Volksreligion (1), als starke Gesetzesreligion (2), als politische Rechtsreligion (3), als rationale Theologenreligion (4), als esoterische Mysterienreligion (5), als evangelische Heilsreligion (6) und endlich als sublime Mystik (7)[44].

---

[41] Leo Scheffczyk, Katholische Glaubenswelt, Wahrheit und Gestalt, Aschaffenburg 1977, 18.
[42] Friedrich Heiler, Der Katholizismus. Seine Idee und seine Erscheinung, München 1923, 161.
[43] Leo Scheffczyk, Katholische Glaubenswelt, Wahrheit und Gestalt, Aschaffenburg 1977, 19 f; Friedrich Heiler, Das Wesen des Katholizismus, München 1920, 1 - 67; ders., Der Katholizismus. Seine Idee und seine Erscheinung, München 1923, 161 ff.
[44] Leo Scheffczyk, Katholische Glaubenswelt, Wahrheit und Gestalt, Aschaffenburg 1977, 12.

Dabei konzediert er freilich, dass diese typisierende Gliederung nur „ein künstliches Hilfsmittel ist, das dazu dient, die unendliche Mannigfaltigkeit des Lebens zu überblicken“[45].

Das einigende Moment, das diese gegensätzlichen Elemente, diese „complexio oppositorum“ zusammenhält, ist für Heiler in der äußeren Macht der Hierarchie, des Dogmas und der einheitlichen Liturgie zu sehen. Das Einheitsprinzip ist für ihn also ein äußeres Moment der Macht.

Dazu ist zu sagen: Zum einen entspricht das nicht dem Selbstverständnis des Katholischen, zum anderen ist es gar nicht denkbar, dass eine geistige Einheit durch äußere Macht hinreichend erklärt werden kann, zumal nicht Jahrhunderte hindurch bzw. zwei Jahrtausende hindurch. Zum anderen lässt sich im Einzelnen, wenn man genauer hinschaut, zeigen, dass die Gegensätze, die zugegebenermaßen vorhanden sind in der Kirche und in ihrer Lehre, nicht kontradiktorischer, sondern konträrer Natur sind, dass sie komplementär sind. Dadurch entsteht eine gewisse Spannung. Aber gerade sie erklärt die besondere Vitalität der katholischen Kirche und ihrer Lehre[46].

Der Katholizismus ist zwar eine Verbindung von Gegensätzen, das ist durchaus zuzugeben, aber nicht eine Verbindung von unvereinbaren Gegensätzen, von kontradiktorischen Gegensätzen, sondern von konträren Gegensätzen. Die konträren Gegensätze begegnen uns überall im organischen Bereich, überall da, wo Lebendiges ist. Durch sie entsteht zwar eine gewisse Spannung, aber gerade in der immer neuen Überwindung dieser Gegensätze, dieser komplementären Gegensätze, entfaltet sich das Wachstum, genauer gesagt: in der Assimilation fremder Stoffe. Das Wachstum in der immer neuen Überwindung der Gegensätze, das gilt bereits im natürlichen Bereich[47].

Hier ist zu berücksichtigen, dass Gott durchaus auch natürliche Faktoren in seine Offenbarung einbeziehen kann und dass die Assimilationskraft der Kirche auch gerade ein Ausdruck ihrer göttlichen Stiftung oder ihres geistgewirkten Ursprungs sein kann.

Faktisch ist es so, dass sich der Katholizismus im Wesentlichen als Bejahung versteht, als Bejahung aller Werte, wo immer sie sich finden. Letztlich ist das bedingt durch das Prinzip der

---

[45] Ebd.
[46] Vgl. ebd., 13 - 20.
[47] Karl Adam, Das Wesen des Katholizismus, Düsseldorf [12]1949 ([1]1924), 14.

inneren Katholizität. Es geht hier um die katholische Tendenz zum Inklusiven, zur Assimilation. Das katholische Denken ist zutiefst bestimmt durch die Lehre von den Wahrheitskeimen in den verschiedenen geistigen Systemen. Damit verbindet es eine starke assimilative Kraft. Faktisch ist es so, dass die Abspaltungen von der Kirche seit den Urtagen der Kirche ihre Existenz der Negation verdanken, der Negation oder einer partiellen Leugnung von Wahrheiten, einer subjektiven Auswahl aus dem Ganzen. Diesen Gedanken thematisieren schon die Kirchenväter, und zwar wiederholt.

Stets konstituierten sich die nichtkatholischen Gemeinschaften, die sich von der Kirche trennten, durch eine partikuläre Leugnung und Verneinung, durch eine subjektive Auswahl aus dem Ganzen. Also: Die Abspaltungen verdanken ihre Existenz der Negation, einer partikulären Leugnung, einer subjektiven Auswahl. Bereits die Kirchenväter stellen die Negation als das einheitliche verbindende Prinzip der Abspaltungen heraus, wie verschieden sich diese auch sonst im Einzelnen darstellen. So sagt der altchristliche Kirchenschriftsteller Tertullian (+ ca. 220), der selber später eine neue religiöse Heimat in einer Abspaltung gefunden hat, in seinem Werk „De praescriptione haereticorum“ von den Häretikern: „... lehren sie auch untereinander verschieden, so sind sie sich doch einig in der Bekämpfung der einen Wahrheit“[48]. Ähnlich sagt Augustinus (+ 430) ungefähr zweihundert Jahre später in einer seiner Predigten: „Untereinander sind sie sich uneinig, einig sind sie sich aber in ihrer Position gegenüber der Einheit“[49]. Tertullian nennt seinen Traktat „De praescriptione haereticorum“. „Praescriptio“ heißt in der Rechtssprache in damaliger Zeit „Prozesseinrede“, für gewöhnlich dachte man dabei an die „Prozesseinrede der Verjährung“. Tertullian zeigt in der genannten Schrift, dass nicht die Häretiker den Rechtsschutz der Verjährung für sich in Anspruch nehmen können, sondern dass allein die katholische Kirche das kann.

Diesen Tatbestand bringt im Übrigen auch der Terminus „Häresie“ zum Ausdruck, in dem das griechische Verbum für „herausnehmen“, „auswählen“ oder „vorziehen“ „αίρεω“ oder „αίρέωμαι“ enthalten ist. „αίρεω“ bedeutet „nehmen“, „ergreifen“, „αίρέωμαι“ „herausnehmen“, „auswählen“, „vorziehen“. Gegenüber solcher Negation und Auswahl versteht sich das katholische Christentum als die positive Religion schlechthin.

De facto erweist sich die Geschichte der katholischen Kirche als die Geschichte des „rücksichtslosen, folgestrengen, umfassenden Ja-Sagens zur ganzen vollen Wirklichkeit der Offen-

[48] Tertullian, De praescriptione haereticorum, c. 41.
[49] Augustinus, Sermo 47, 15, 27.

barung, zur Fülle des in Christus aufgebrochenen Gottesgeistes nach allen Dimensionen seiner Entfaltung“. Der Katholizismus „ist das rücksichtslose, unbedingte, umfassende Ja zum ganzen, vollen Leben des Menschen, zur Gesamtheit seiner Lebensbeziehungen und Lebenswurzeln. Das unbedingte Ja also vor allem zu unserem tiefsten Seinsgrund, zum lebendigen Gott“. So sagt es Karl Adam in seinem Buch über das Wesen des Katholizismus[50].

Von daher ist der Katholizismus die positive Religion schlechthin, „wesenhaft Bejahung ohne Abstrich und im Vollsinn, wesenhaft These“. Demgegenüber sind alle nichtkatholischen Bekenntnisse im Grunde „wesenhaft Antithese“, „wesenhaft Kampf, (wesenhaft) Widerspruch … (wesenhaft) Nein“. So sagt es wiederum Karl Adam[51].

Die grundsätzliche Positivität des katholischen Denkens ist im Tiefsten auch die Quelle der Fruchtbarkeit der Kirche. Die Negation ist naturgemäß unfruchtbar, das Nein ist von seinem Wesen her steril. Bei ihm fehlt im Grunde das Schöpferische, das Ursprüngliche. Das gilt für alle nichtkatholischen Denominationen, zumindest in jenem Maß, wie das bei der katholischen Kirche der Fall ist.

Es ist gerade diese grundsätzliche Positivität des Katholischen, die in der Vergangenheit zu vielen Konversionen geführt hat. Auch heute noch ist sie nicht selten wirksam bei Konversionen, bei echten Konversionen, sofern es diese überhaupt noch gibt[52]. Das wird auch immer wieder in der entsprechenden Literatur vermerkt.

Wenn wir nach dem „specificum catholicum“ fragen, geht es uns im Grund um die Identität des Katholischen, die heute mannigfachen Belastungen ausgesetzt ist und mehr denn je in Frage gestellt wird.

Heute wird das Gesicht des Katholizismus mehr und mehr bestimmt durch einen wachsenden Subjektivismus, in dem der Einzelne sich in einer Art Warenhaus-Katholizismus nach seinem persönlichen Geschmack bedient und sich „teilidentifiziert“. Das ist ein Synkretismus, der die verschiedensten Elemente weltanschaulicher oder religiöser Art zusammenbringt, auch wenn sie eigentlich inkompatibel sind. Hier erhält der Vorwurf des Synkretismus in der Tat seine Berechtigung, erhält er gleichsam eine überraschende Aktualität.

---

[50] Karl Adam, Das Wesen des Katholizismus, Düsseldorf [12]1949 ([1]1924), 22.
[51] Ebd.
[52] Vgl. ebd., 23.

Wir dürfen nicht übersehen, dass der Katholizismus heute eine gewisse Angst vor dem Anderssein zeigt. Das wird dann allerdings oft theologisch verbrämt. Verständlich ist diese Angst auf dem Hintergrund einer uniformistischen und kollektivistischen Welt, die zwar immer neu den Pluralismus beschwört, ihn im Grunde jedoch gar nicht kennt und auch gar nicht will.

Es ist bezeichnend, dass Selbstdarstellungen des Katholizismus, wie wir sie noch bei Karl Adam in den zwanziger Jahren des vergangenen Jahrhunderts und bei Bernhard Poschmann in den vierziger Jahren des vorigen Jahrhunderts finden, selten geworden sind[53]. Stattdessen gibt es eine Reihe von Büchern heute, die sich geradezu in umgekehrter Richtung bemühen, das Katholische auch als christlich zu erweisen. Hier ist zu erinnern an Michael Schmaus, Karl Rahner, Walter Kasper, Joseph Ratzinger und andere[54]. Die Legitimität solcher Versuche soll nicht in Frage gestellt werden, dennoch ist es bezeichnend, dass man den Blick lieber zunächst auf das Christentum als auf das Katholische richtet[55]. Darüber hinaus gibt es auch nicht wenige Bücher über das Wesen des Christentums im weitesten Sinn auf evangelischer wie auf katholischer Seite[56].

Aus der Vielzahl solcher Werke seien gleichsam paradigmatisch zwei genannt, eines, das einen katholischen Verfasser, eines, das einen evangelischen Verfasser hat, womit nicht gesagt sein soll, dass sie qualitativ auf einer Ebene stehen: Norbert Scholl, Was der christliche Glaube will. Grundelemente des christlichen Glaubens, 1988[57], und Gerhard Ebeling, Das Wesen des christlichen Glaubens, 1964 ([1]1959)[58].

Drei Bücher möchte ich nennen, die sich in neuerer Zeit allgemein mit der Eigenart des Katholischen befassen: Bernhard Scherer, Katholische Fülle, Würzburg 1972, Heinrich Schlier, Ein Versuch über das Prinzip des Katholischen, Münster 1970, und Leo Scheffczyk, Katholische Glaubenswelt, Wahrheit und Gestalt, Aschaffenburg 1977. Die zwei ersteren Werke gehen ihren Gegenstand weniger grundsätzlich an. Sie sind nicht bestrebt, das Ganze der katholischen Lebenswelt verstehbar zu machen und zum Kern vorzustoßen, wie das bei dem Letz-

[53] Ebd.; vgl. Bernhard Poschmann, Katholische Frömmigkeit, Würzburg 1949.
[54] Michael Schmaus, Vom Wesen des Christentums, Augsburg 1947; Karl Rahner, Gegenwart des Christentums, Freiburg 1963; ders., Grundkurs des Glaubens, Einführung in den Begriff des Christentums, Freiburg 1976; Walter Kasper, Einführung in den Glauben, Mainz 1972; Joseph Ratzinger, Einführung in das Christentum, München 1968.
[55] Leo Scheffczyk, Katholische Glaubenswelt, Wahrheit und Gestalt, Aschaffenburg 1977, 37 f.
[56] Norbert Scholl, Was der christliche Glaube will. Grundelemente des christlichen Glaubens, München 1988; Gerhard Ebeling, Das Wesen des christlichen Glaubens, München 1964 (Tübingen [1]1959).
[57] München.
[58] München.

teren der Fall ist[59]. Das Werk von Leo Scheffczyk versucht, sehr tiefgründig, das Ganze der katholischen Glaubenswelt verstehbar zu machen und den Kern des katholischen Denkens freizulegen. Daher ist es natürlich nicht ganz leicht zu verstehen.

In gewisser Weise kann man in diesem Zusammenhang auch auf den „Katholischen Erwachsenenkatechismus“[60] hinweisen und auf den Weltkatechismus[61], zwei Bücher, die das Katholische allerdings nicht von der Theologie her angehen, sondern vom Glauben her, der sich hier jedoch auch der theologischen Wissenschaft verpflichtet weiß.

Wenn heute Bücher, die sich mit dem „specificum catholicum“ beschäftigen, seltener geworden sind, so geht man dabei nicht zuletzt auch davon aus, dass das Katholische als solches unwesentlich ist, dass das peripher ist oder dass das der Einheit des Christentums schadet. In der Ökumene betont man dementsprechend immer wieder, dass das, was uns eint, unendlich mehr ist als das, was uns trennt, und sagt damit faktisch, dass das Trennende unwesentlich ist, was jedoch in Wirklichkeit eben nicht zutrifft, wenn man das katholische Selbstverständnis zugrunde legt.

Wenn man heute das „specificum catholicum“ vernachlässigt, wenn nicht gar verachtet, so hat das schließlich auch darin seinen Grund, dass der Terminus „katholisch“ gegenwärtig einen schlechten Klang hat, dass er heute bei vielen negative Assoziationen weckt. Das führt auch dazu, dass selbst die Theologie das Epitheton „katholisch“ nach Möglichkeit meidet. Statt von katholischer Theologie zu sprechen, spricht man heute im Allgemeinen von christlicher Theologie und statt von der katholischen Kirche zu sprechen, spricht man heute lieber von der christlichen Kirche, die es aber eigentlich nicht gibt, denn das Christentum ist keine Kirche, sondern eine Weltanschauung.

Sofern man das Katholische heute <u>partiell</u> darstellt in der Literatur, solche Darstellungen gibt es noch häufiger, stellt man es fast ausschließlich negativ dar. Das geschieht dann unter einem Zwang „zur Anpassung und zur Selbstkritik, die manchmal schon einer Selbstverachtung nahekommt“, so stellt Leo Scheffczyk fest[62]. Als Beispiel für Schriften dieser Art soll hier das

---

[59] Leo Scheffczyk, Katholische Glaubenswelt, Wahrheit und Gestalt, Aschaffenburg 1977, 52 f.
[60] Katholischer Erwachsenenkatechismus. Das Glaubensbekenntnis der Kirche, Hrsg. von der Deutschen Bischofskonferenz, Kevelaer ^{2}1985.
[61] Katechismus der katholischen Kirche, München 1993.
[62] Leo Scheffczyk, Katholische Glaubenswelt, Wahrheit und Gestalt, Aschaffenburg 1977, 34.

Werk von Horst Herrmann genannt werden: „Die sieben Todsünden der Kirche“[63]. Horst Herrmann war ursprünglich Professor für Kirchenrecht in Münster in Westfalen, ist dann jedoch schon bald aus der katholischen Kirche ausgetreten und ist heute rühriges Mitglied der Humanistischen Union.

Darlegungen über das „proprium catholicum“ sind jedoch nach wie vor notwendig und aktuell, denn die Kirche schuldet es der Welt, sich in ihrer inneren Konsistenz und Sinnhaftigkeit wie in ihrer äußeren Durchsichtigkeit und Transparenz zu präsentieren, auch wenn sie damit nicht immer gefällig wirken kann. Will die Kirche ernst oder wenigstens als solche noch wahrgenommen werden, muss sie ihre spezifische Eigenart bekunden und darstellen. Das gilt besonders angesichts der fundamentalen Glaubenskrise und angesichts der wachsenden Negation alles Religiösen in unserer säkularen Welt. Die Kirche ist es sich selbst und der Welt schuldig, dass sie sich selbst darstellt, authentisch. Es muss hier gezeigt werden, dass die Kirche primär ein religiöses Anliegen hat, dass ihre übernatürliche Komponente das entscheidende Element ihres Glaubens und ihres Wirkens ist. Mit Recht stellt der US-amerikanische Soziologe Peter L. Berger einmal fest, eine Verlagerung des christlichen Interesses in den sozialen Prozess hinein könne die Selbstpreisgabe der Kirche befördern[64], ja, sie würde ihre Selbstpreisgabe bedeuten, naturnotwendig[65]. Faktisch ist dieser Prozess weithin erkennbar heute, wenn die Kirche ihr Ureigenes nicht mehr lebt und zu einer extrem undifferenzierten politischen Partei degeneriert. Das geschieht vor allem in dem Maße, in dem sie sich von Rom abkoppelt und das Petrusamt in Frage stellt.

Die Zurückhaltung gegenüber dem Katholischen oder besser: gegenüber dem Konfessionellen, wie wir sie im katholischen Raum heute beobachten können, ist bei den Protestanten, im Bereich der evangelischen Theologie, unbekannt. Hier gibt es eine große Zahl von Selbstdarstellungen des eigenen konfessionellen Standpunktes. So ist etwa zu erinnern an das Werk von Werner Elert „Zur Morphologie des Luthertums“[66], ein Werk, in dem mit allen Mitteln des modernen philosophischen, soziologischen und theologischen Denkens versucht wird, eine Strukturanalyse und Synthese des Luthertums vorzulegen, die weit über die Symboliken des 19. Jahrhunderts wie auch über die mehr oder weniger generalisierende Konfessionskunde

---

[63] Horst Herrmann, Die sieben Todsünden der Kirche, München 1976.
[64] Peter L. Berger, Auf den Spuren der Engel, Die moderne Gesellschaft und die Wiederentdeckung der Transzendenz, Frankfurt 1970, 41 f.
[65] Leo Scheffczyk, Katholische Glaubenswelt, Wahrheit und Gestalt, Aschaffenburg 1977, 35 f.
[66] Zwei Bände, München 1931 f.

des 20. Jahrhunderts hinausgeht[67]. Andere bedeutende Werke ähnlicher Art sind: Emmanuel Hirsch, Das Wesen des reformatorischen Christentums[68], Heinrich Bornkamm, Das bleibende Recht der Reformation, Grundregeln und Grundfragen des evangelischen Glaubens[69], Walter Künneth, Fundamente des Glaubens[70]. Nicht zuletzt ist hier auch an den Evangelischen Erwachsenenkatechismus zu erinnern[71]. Die genannten Werke sind für uns hier nicht uninteressant, ganz im Gegenteil, zum einen aus ökumenischen Gründen, zum anderen aus Gründen der Selbstvergewisserung des eigenen Glaubensstandpunktes, denn anhand solcher Darstellungen kann man eine Selbstprüfung vornehmen. Zudem kann man diese Werke auch zum Prüfstein nehmen, um festzustellen, „ob man ihnen auf intellektueller Ebene wirklich etwas entgegenzusetzen hat und ob man noch aus voller intellektueller Redlichkeit katholisch ist“[72].

Auf katholischer Seite ist die Zurückhaltung gegenüber dem Konfessionellen auf jeden Fall größer als auf protestantischer Seite. Auch sonst zieht man es heute im katholischen Raum, wie gesagt, vor, über das Christliche anstatt über das Katholische zu reden oder zu schreiben. Es ist bezeichnend, dass man das Attribut „katholisch“ meidet oder, wenn man es verwendet, es in einem polemischen Kontext verwendet.

Auch soziologisch gesehen hat das Attribut „katholisch“ einen schlechten Klang. Bei nicht wenigen weckt es Assoziationen wie Rückständigkeit, mangelnde Liberalität, Kleinlichkeit, Engstirnigkeit. Daher meidet man es auch gern im Zusammenhang mit dem Terminus „Theologie“, wenn man lieber von christlicher Theologie spricht als von katholischer Theologie, obwohl damit recht verschiedene Dinge gemeint sind - sollte man jedenfalls meinen. Christliche Theologie kann nämlich nur Reflexion über die Heilige Schrift sein, während die katholische Theologie sich mit dem Glauben der Kirche beschäftigt, der mehr ist als die Schrift, vor allem, wenn sie mehr oder weniger subjektiv ausgelegt wird. Ist der Glaube der Kirche auch nicht in materialer Hinsicht mehr als die Schrift, so ist er es doch in formaler Hinsicht.

Wenn auch eine Darstellung des Katholischen unpopulär ist, so ist sie doch notwendig. Die Kirche kann nur ernst genommen werden, so sagte ich bereits, wenn sie ihre spezifische Eigenart bekundet und sich auch abgrenzt, bei aller Positivität.

---

[67] Werner Elert, Zur Morphologie des Luthertums, 2 Bde., München 1931 f (Nachdruck München 1958).
[68] Berlin 1963.
[69] Hamburg 1963.
[70] Wuppertal 1975.
[71] Hrsg. von Werner Jentsch, Hartmut Jetter, Manfred Kießig, Horst Reller, Gütersloh 1975.
[72] Leo Scheffczyk, Katholische Glaubenswelt, Wahrheit und Gestalt, Aschaffenburg 1977, 40 bzw. 39 - 41.

Wenn wir uns hier mit der Verwirklichung des Christentums in der katholischen Kirche, mit der katholischen Glaubenswirklichkeit, mit dem eigentümlich Katholischen beschäftigen, beschreiben wir damit zugleich die Andersartigkeit des katholischen Christentums gegenüber den anderen christlichen Konfessionen und gegenüber den Weltanschauungen und Religionen.

Wenn heute immer wieder die Meinung vertreten wird, die Unterschiede zwischen den Konfessionen, die Unterschiede im Glauben, im Kult und im Ethos, seien nebensächlich und unerheblich, so erklärt sich diese Meinung aus einem Indifferentismus heraus, der zum einen modisch ist, weil er aus einem latenten Agnostizismus gespeist wird, der sich zum anderen aber aus der Unkenntnis des Katholischen herleitet. Letztlich liegt einem solchen Indifferentismus eine schlechte oder falsche Philosophie zugrunde oder die Resignation gegenüber der Wahrheitserkenntnis des Menschen überhaupt.

Das „proprium catholicum“ ist von großer Bedeutung gerade auch für das ökumenische Gespräch, wenn es ehrlich und redlich und in Verantwortung vor der Wahrheit geführt wird oder werden soll. Bereits Johann Adam Möhler (+ 1838) - ich nannte ihn als Begründer der Symbolik im 19. Jahrhundert - wehrte sich gegen eine Vermischung der Bekenntnisse und gegen eine Verwischung der Unterschiede. Er erklärt in seiner Symbolik: „Die Ansicht, es seien (im Blick auf die verschiedenen Konfessionen) keine erheblichen und ins Herz des Christentums eingreifende Unterscheidungen vorhanden, kann nur zur gegenseitigen Verachtung führen; denn Gegner, denen das Bewusstsein einwohnt, dass sie keine ausreichenden Gründe haben, sich zu widersprechen und es dennoch tun, müssen sich verachten“. Möhler stellt hier fest, in diesem Fall halte man „eine künstlich gereizte Stimmung gegen die entgegenstehende Konfession für einen wahren Schmerz über die Verkennung der Wahrheit von Seiten der Anhänger derselben“[73]. Ohne Umschweife erklärt Möhler, die Versuchung zur Gleichmachung der Konfessionen rühre letztlich vom Schwinden des Glaubens her. Wörtlich sagt er: „Wie jetzt geglaubt wird, glaubten auch die Heiden“, dabei betont er, wo man nicht glaube, sei auch nicht an eine Vereinigung im Glauben zu denken, da sei nur an eine Vereinigung im Unglauben zu denken, die aber wiederum nicht eigens bewerkstelligt zu werden brauche, weil sie ja schon da sei[74]. Das leuchtet an sich ein, wird aber oft nicht genügend bedacht.

---

[73] Johann Adam Möhler, Symbolik oder Darstellung der dogmatischen Gegensätze der Katholiken und Protestanten nach ihren öffentlichen Bekenntnisschriften, Regensburg 1909, IX (Vorrede).
[74] Ebd., IX f (Vorrede).

Man hat verschiedentlich versucht, einen Generalnenner ausfindig zu machen, auf den man den katholisch-evangelischen Gegensatz bringen kann. In der Auseinandersetzung von des Jesuiten Erich Przywara (+ 1972) mit dem reformierten Theologen Karl Barth (+ 1968) kam man dabei auf den Gegensatz von „analogia entis“ und „analogia fidei“. Johann Adam Möhler (+ 1838) sah den Generalnenner in den verschiedenen Anthropologien hüben und drüben. Andere sprachen von dem Gegensatz von Wort und Sakrament, von Rechts- und Liebeskirche, von sapientialem und existentiellem oder auch von objektivem und subjektivem Denken[75].

Demgegenüber begegnen wir heute weithin einer Nivellierung der Differenzen im Glauben. Entweder sagt man, die Differenzen seien nicht mehr kirchentrennend, oder man sucht den kleinsten gemeinsamen Nenner und hält mit ihm eine Vereinigung der Getrennten mit Berufung auf das Zeitalter des Pluralismus für hinreichend. Der Optimismus, dass die Einheit von Katholiken und Protestanten bereits in den wesentlichen Punkten vorhanden sei oder dass sie ziemlich leicht herbeigeführt werden könnte, wird auch durch das oberflächliche Studium der Konvergenzpapiere, die aus den offiziellen ökumenischen Gesprächen hervorgegangen sind, genährt. Es ist unbestreitbar, dass diese Papiere oft sehr optimistisch abgefasst sind. So etwa spricht das Malta-Papier aus dem Jahre 1972, das unter dem Titel „Das Evangelium und die Kirchen“ erarbeitet worden ist, von einem „weitgehenden Konsens in der Rechtfertigungsfrage“. Ähnlich äußert sich neuerdings wieder die Gemeinsame Erklärung zur Frage der Rechtfertigung aus dem Jahre 1999. Auf Grund dieser angeblichen Übereinstimmung stellte der Ökumene-Beauftragte der EKD, der bayerische Landesbischof Friedrich vor einiger Zeit fest, die Praxis der Selig- und Heiligsprechung in der katholischen Kirche verletze die Vereinbarung von Augsburg (1999), weil sie der Aussage widerspreche, dass die Rechtfertigung allein aus Gnade erfolge.

In äußerst positiven Wendungen ergehen sich auch andere Dokumente, wie z. B. das Dokument „Das Herrenmahl“ aus dem Jahre 1978 oder das Dokument „Das geistliche Amt in der Kirche“ aus dem Jahre 1981. Wenn man freilich genauer hinschaut, sieht man, dass in diesen Dokumenten die bestehenden Unterschiede sauber herausgearbeitet worden sind, dass der Optimismus der Worte in der Sache weniger oder eigentlich überhaupt nicht fundiert ist.

Oft hört man auch, die Trennung im Glauben durch die Reformatoren sei nicht bis zur Wurzel gegangen oder infolge des ökumenischen Gespräches gebe es heute eigentlich keine kirchen-

[75] Meinolf Habitzky, Unversöhnlicher Gegensatz zwischen katholischer und evangelischer Christozentrik, in: Theologisches 1988, 134.

trennenden Glaubensunterschiede mehr. Da stellt sich die Frage, welche Glaubensunterschiede bestehen und was „kirchentrennend“ bedeutet. 1980 schreibt Karl Rahner (+ 1984) im Theologischen Jahrbuch, den Kirchen sei der kirchentrennende Dissens abhanden gekommen, nur wüssten es die Kirchenleitungen noch nicht, die Theologen wüssten es auf jeden Fall schon lange[76]. Einige Jahre später, 1983, erklärt er in dem 100. Band der „Quaestiones Disputatae“ unter dem Titel „Einigung der Kirchen - Reale Möglichkeit“, den er zusammen mit Heinrich Fries (+ 1998) herausgegeben hat, es sei die Einheit der Kirche nur in den Grundwahrheiten zu erreichen, aber dieser gemeinsame Nenner genüge völlig. Das sei zwar ein theologischer Minimalismus, aber im Zeitalter des Pluralismus gehe es nicht anders[77].

Hans Küng erklärte bereits vor mehr als vier Jahrzehnten in seiner Dissertation, die lutherische Rechtfertigungslehre sei kein Hindernis mehr für die Wiedervereinigung.

Man hat heute gar die Auffassung vertreten, die katholische Ablasslehre und die Lehre vom Bußsakrament seien durchaus mit der lutherischen Rechtfertigungslehre zu vereinbaren[78].

Allgemein muss man sehen, dass es bei den Theologen nicht selten einander widerstreitende Positionen gibt hinsichtlich der Frage, wo die eigentlichen Differenzen zwischen den Konfessionen liegen, ob in der Theorie oder in der Praxis. Die einen meinen, wir seien näher beieinander in der Theorie, die anderen meinen, wir seien näher beieinander in der Praxis. Wahrscheinlich gilt mal das Eine, mal das Andere.

Der evangelische Theologe Edmund Schlink (+ 1984), Konzilsbeobachter auf dem II. Vatikanischen Konzil (früher Professor für systematische Theologie in Heidelberg) meint, im Bereich des Gebetes und im Bereich der Verkündigung über Anthropologie, Soteriologie und Ekklesiologie sei man sich schon lange einig - also praktisch -, während man sich im Bereich der dogmatischen Aussagen noch darüber streite. Der evangelische Theologe Hans Asmussen (+ 1968) vertritt dagegen die entgegengesetzte Meinung, wenn er feststellt, dass sich die streitenden Parteien zur Zeit der Reformation in den theologischen Formulierungen näher gewesen seien als im Gebet und im Frömmigkeitsleben, das gelte zum Teil auch noch für heute.

---

[76] Karl Rahner, in: Theologisches Jahrbuch, 1980, 453.
[77] Der 100. Band der Reihe „Quaestiones Disputatae“: Karl Rahner, Heinrich Fries, Einigung der Kirchen - reale Möglichkeit, Freiburg 1983.
[78] Meinolf Habitzky, Unversöhnlicher Gegensatz zwischen katholischer und evangelischer Christozentrik, in: Theologisches 1988, 129 f.

Ich denke: Beides stimmt hier irgendwie. Manchmal ist die Einigung in der Theologie leichter als in Praxis, manchmal aber ist es auch umgekehrt.

Aufs Ganze gesehen dürfte das praktische Auseinander jedoch wohl das wichtigere Moment sein, deutet doch die Praxis besser an, was wirklich geglaubt wird und widersetzt sie sich doch eher der Schönfärberei.

Auf die Diskrepanz zwischen Theologie und Praxis kommt der Reformator Luther (+ 1546) im Jahre 1530 in seiner „Vermahnung an die Geistlichen, versammelt auf dem Reichstag zu Augsburg“ (1530)[79] zu sprechen, als die altgläubigen Theologen manche Formulierungen der Confessio Augustana für katholisch vertretbar halten. Luther zeigt in dieser seiner Vermahnung auf, dass sich alles geändert hat, und fragt, ob man noch dasselbe Verständnis von Gnade, Sünde, Geist, christlichem Leben, Buße usw. haben kann, wenn in Wegfall gekommen sind: Messopfer, Fegfeuer, Seelenmessen, Heiligenverehrung, Zölibat, Kirchen- und Altarweihen, Ehesakrament, Priestertum und Firmung, Beichte, Genugtuung, Fastenzeit, Kruzifix, Taufstein, Monstranz, Bilder, Altartücher, Chorhemden, Messgewänder, Prozessionen, Chorgebet, Ciborium usw.[80]. Es ist aufschlussreich, dass all das, was Luther hier aufzählt, heute bei den Altlutheranern der Selbständigen Evangelisch-Lutherischen Kirche (SELK), einer Freikirche, weithin zurückgewonnen wurde, so dass die konfessionelle Nähe hier außerordentlich groß geworden ist.

Im Zusammenhang der konfessionellen Unterschiede darf man nicht übersehen, dass man auch bei identischem Wortlaut Entgegengesetztes sagen kann. Wenn Zwei dasselbe sagen, ist es noch nicht unbedingt dasselbe.

Bei Luther begegnet uns wiederholt die Feststellung „aequivocatio est mater omnis erroris“[81]. Von Äquivokation sprechen wir, wenn wir mit ein und demselben Wort zwei verschiedene Wirklichkeiten zum Ausdruck bringen, wenn wir etwa mit dem Wort „Hahn“ einmal einen geflügelten Zweibeiner bezeichnen und dann wieder den Ausfluss der Wasserleitung.

Es ist einfach ein Faktum: In der Ökumene werden oft mit schönen Worten Abgründe vertuscht. Das merkt man, sobald man tiefer bohrt.

---

[79] Hans-Ulrich Delius, Hrsg., Martin Luther Studienausgabe, Bd. IV., Leipzig 1992.
[80] Meinolf Habitzky, Unversöhnlicher Gegensatz zwischen katholischer und evangelischer Christozentrik, in: Theologisches 1988, 133.
[81] Ebd.

Kein Geringerer als der protestantische Soziologe Gerhard Schmidtchen hat darauf hingewiesen, dass die „Bewusstseinsstrukturen“ von Protestanten und Katholiken außerordentlich verschieden sind. In seinem Buch „Protestanten und Katholiken“[82] und in seinem Aufsatz „Trägt die Konfession die Persönlichkeit?“[83] hat er in den Jahren 1973 und 1975 an vielen Beispielen aufgezeigt, wie sich diese Verschiedenheit der Bewusstseinsstrukturen im Lebensstil und in der Lebensauffassung verdeutlicht. Das gilt, wie er aufzeigt, sogar noch für jene, die keinen direkten Kontakt mehr mit ihrer Kirche haben bzw. aus ihr emigriert sind. Unter anderem stellt Schmidtchen fest, die Protestanten seien bereitwilliger, alles Mögliche zu glauben, als die Katholiken, weil sie grundsätzlich nur wenig glauben müssten, sie seien andererseits aber auch politisch unzuverlässig und produzierten wegen der unaufhörlichen Berufung auf die Autonomie des Gewissens immer neue Überzeugungen[84].

Nachdrücklich hat auch der renommierte protestantische Theologe Karl Barth (+ 1968) auf den Unterschied der Denkstile und der Denkformen der evangelischen und der katholischen Theologie hingewiesen. In seinem Buch „Die Theologie und die Kirche“ stellt er fest. „Darum, weil wir so anders, aliter, sehen, sehen wir dann auch wirklich anderes, alia“ und „so kommt zu dem Streit über das quale hinzu der prinzipielle Streit über das quantum“[85]. Der Begriff „Streit“ ist hier unangemessen. Streit erinnert allzu sehr an subjektive Interessen und Rechthaberei. Darum aber geht es hier nicht. In den Differenzen der verschiedenen christlichen Konfessionen, in den verschiedenen Glaubensvorstellungen und Lehren geht es jedoch um die richtige Interpretation der Heiligen Schrift, die als solche in vielen Punkten vieldeutig ist. Worauf es aber in dem Hinweis von Barth ankommt, das ist die Tatsache, dass man die Unterschiede in den Sachen, also die Unterschiede in den Lehren oder in den Glaubensaussagen, bereits in den verschiedenen Denkstilen und Denkformen wiederfinden kann[86]. Dieser Beobachtung aber kann man seine Zustimmung nicht versagen.

Den Grundstil des katholischen Denkens hat Karl Barth durch die „analogia entis“ vorgebildet gesehen. Auf sie führt er alle Glaubensunterschiede zwischen Katholiken und Protestanten zurück. Gemäß der „analogia entis“ besteht eine Entsprechung zwischen Gott und der Welt, und zwar derart, dass alles Endliche in sich ein Abbild des Unendlichen trägt, weshalb der Menschengeist vom Endlichen zum Unendlichen aufsteigen kann. Hier gilt das Gesetz, dass

---

[82] Gerhard Schmidtchen, Protestanten und Katholiken, Bern 1973.
[83] Ders., Prägt die Konfession die Persönlichkeit?, in: Una Sancta 30, 1975, 233 - 236.
[84] Vgl. Leo Scheffczyk, Katholische Glaubenswelt, Aschaffenburg 1977, 51 - 53.
[85] Karl Barth, Die Theologie und die Kirche, München 1938, 287.
[86] Leo Scheffczyk, Katholische Glaubenswelt, Wahrheit und Gestalt, Aschaffenburg 1977, 57.

der Schöpfer seinen Geschöpfen seinen Stempel aufprägt, wie der Künstler seinem Kunstwerk den Stempel aufprägt, so dass man im Kunstwerk bedeutende Züge der geistigen Gestalt des Künstlers wiederfinden kann. Deswegen sprechen schon die Kirchenväter von dem Buch der Schöpfung, in dem uns die geistige Gestalt des Schöpfers begegnet. Deshalb sprechen wir von der natürlichen Offenbarung und von der übernatürlichen, sofern Gott uns zum einen in der Schöpfung und zum anderen in der Heiligen Schrift begegnet. Nach Karl Barth kommt das katholische Denken in der Konsequenz dieser Grundeinstellung, in der Konsequenz dieser Analektik, zu einer Einheitsauffassung von Gott und Welt, in der sich der Mensch Gottes bemächtigt. Dagegen setzt er die Dialektik, das Ganz-anders-Sein Gottes. Er meint, dank der „analogia entis“ sei ein selbstherrlicher Naturalismus und grundsätzlicher Rationalismus die Konsequenz des Katholischen. In seiner kirchlichen Dogmatik schreibt er: „Ich halte die analogia entis für die Erfindung des Antichristen und denke, dass man ihretwegen nicht katholisch werden kann“[87].

Der Vorwurf eines selbstherrlichen Naturalismus und Rationalismus ist von Seiten des Protestantismus immer wieder gegen den Katholizismus erhoben worden, nicht nur von Karl Barth. Die Charakterisierung des Katholischen von der „analogia entis“ her hat Karl Barth später abgewandelt oder auch ergänzt, wenn er am katholischen Denken kritisiert hat, dass es immer „sowohl - als auch“ vorgehe und dass es so immer eine Theologie des „und“ betreibe[88].

Barth bezeichnet diesen Ansatz - die Theologie des „und“ oder des „sowohl als auch“ - auch als die Dialektik des Katholischen. Das Wort Dialektik ist hier indessen missverständlich. Was er eigentlich meint, ist nicht die Dialektik, sondern die Polarität des Katholischen, denn die Gegensätzlichkeit bezieht sich im Katholischen nicht auf kontradiktorische Gegensätze, sondern auf konträre oder komplementäre. Dieses Problem wurde bereits thematisiert im Zusammenhang mit dem Synkretismus-Vorwurf. Aber darüber später mehr.

Wenn Barth hier von der Dialektik des Katholischen spricht, meint er freilich etwas anderes, als wenn er seine Theologie als solche als dialektische Theologie verstanden werden wissen will und sich damit von der katholischen Analektik abgrenzt, wenn er es für grundlegend falsch ansieht, wenn die natürliche Vernunft als ein Weg zu Gott verstanden wird.

---

[87] Karl Barth, Die Kirchliche Dogmatik I/1, Zürich 1955, VIII.
[88] Ebd., 252.

Es geht uns hier, wenn wir uns Gedanken machen über das „proprium catholicum“, nicht darum, dass Gräben zwischen den Konfessionen vertieft werden, es geht uns vielmehr darum, dass das in der katholischen Kirche Unaufgebbare bewahrt wird, es geht uns hier um die katholische Identität. Der entscheidende Gesichtspunkt ist hier die Treue zur Offenbarung, die nicht einer pragmatischen Verständigung zum Opfer gebracht werden kann. Es geht um den Dienst an der Wahrheit, die den höchsten Stellenwert hat, denn auch die Liebe ist wertlos, wenn sie nicht im Geiste der Wahrheit und der Wahrhaftigkeit gelebt wird.

Dabei ist jede rechthaberische Siegesgewissheit zurückzuweisen. Diese ist im Zusammenhang von Religion ohnehin völlig verfehlt. Rechthaberei verbleibt immer im Formalen, und sie orientiert sich nicht oder nicht mehr genügend an den Realitäten, zudem steht sie dem für das Christentum zentralen Liebesgebot entgegen.

Hier kann es nur Demut, Ehrfurcht, Dankbarkeit und Freude geben, das Zeugnis für die Wahrheit und die Bitte an Gott, allen das Herz für die Wahrheit zu öffnen[89].

Das, was wir hier versuchen, könnte man auch mit dem Terminus „Symbolik“ charakterisieren. Die Symbolik wurde im 19. Jahrhundert als eine eigene theologische Disziplin entwickelt. Heute spricht man bei ihr für gewöhnlich von Konfessionskunde. Diese Disziplin, die heute, wie gesagt, einen geringen Stellenwert hat im Reigen der theologischen Disziplinen, geht davon aus, dass das Christentum sozusagen unter den Händen zerrinnt, wenn es nicht konkret bzw. konfessionell oder, wenn man so will, kirchlich gefasst wird.

Der evangelische Theologe Helmut Thielicke (+ 1986), der in den letzten Jahrzehnten des 20. Jahrhunderts publizistisch stark hervorgetreten ist - Jahrzehnte hindurch hat er systematische Theologie in Hamburg gelehrt -, hat darauf hingewiesen, dass ein „christianismus vagus“ zu einem kontur- und substanzlosen Gedankengebilde wird, zu einem Sammelbegriff, der alles in sich vereinigt, von den Bibelforschern bis zum römischen Katholizismus“[90].

Die evangelische Theologie war es, die am Beginn des 19. Jahrhunderts mit der Symbolik begann. Sie wollte darin die spezifische Kirchlichkeit aus den eigenen Bekenntnisschriften erheben und lehrhaft begründen und so das Eigene auch abgrenzen gegenüber dem Spezifischen der anderen Konfessionen. De facto gab es im 19. Jahrhundert nicht wenige protestantische

[89] Karl Adam, Das Wesen des Katholizismus, Düsseldorf [12]1949 ([1]1924), 17.
[90] Helmut Thielicke, Der Glaube der Christenheit, Göttingen [3]1935, 13 ff.

Theologen, die das Eigentümliche im Bekenntnis der Reformation herauszuarbeiten suchten. In diesem Zusammenhang seien drei Namen genannt, die für viele andere stehen: David Friedrich Schleiermacher (+ 1834), Philipp Konrad Marheineke (+ 1846) und Ferdinand Christian Baur (+ 1860). In den verschiedenen protestantischen Entwürfen der Symbolik zeigte sich jedoch mehr und mehr ein Zug zum Relativismus, der weder der eigenen Konfession noch dem interkonfessionellen Anliegen dienen konnte. Diesem Mangel wollten katholische Theologen wie Johann Adam Möhler (+ 1838) und Franz Anton Staudenmaier (+ 1856) entgegentreten, weshalb sie ein anderes Konzept der Symbolik entwickelten. Sie wollten aber auch weniger die Details als die Grundideen hervorheben als das in der protestantischen Symbolik der Fall war. Von daher erklärt Möhler in seiner Symbolik: „Die einzelnen Sätze eines Lehrgebäudes müssen in ihrer gegenseitigen Verknüpfung und in ihrem organischen Zusammenhang dargestellt werden … immer müssen die Teile eines Systems in ihrer Stellung zum Ganzen angeschaut werden und auf die Grundidee, die alles beherrscht, bezogen werden“[91]. Für Möhler liegt das Prinzip des Gegensatzes im Vergleich der Konfessionen miteinander, besser: des Unterschiedes zwischen den Konfessionen in der verschiedenartigen Auffassung über das Verhältnis des Menschlichen und Göttlichen, in der „Art und Weise, in der sich der gefallene Mensch mit Christus in Gemeinschaft setzen und der Früchte der Erlösung teilhaftig werden“[92] kann. Als das entscheidende Prinzip des katholischen Systems versteht er demgemäß das „gottmenschliche Werk“, in dem sich „die göttliche und die menschliche Tätigkeit durchdringen“[93]. Im Gegensatz dazu sieht er die Wurzel der reformatorischen Glaubensauffassung in dem Grundsatz, „dass in den wahren Christen der göttliche Geist ohne menschliche Mitwirkung“[94] eindringt.

Also: Im Katholischen haben wir das Zusammenwirken von Mensch und Gott im Heilswerk, im Protestantismus das alleinige Wirken Gottes. Im einen Fall gilt das „Deus et homo“, im anderen Fall das „solus Deus“. Das hängt natürlich, wenn man tiefer schaut, mit der „analogia entis“ zusammen, welcher Karl Barth die Dialektik des Ganz-anders-Seins Gottes und die absolute Souveränität dieses Gottes entgegengesetzt hat. Für den Protestantismus gibt es demgemäß auch keinen Gottesbeweis, kann Gott nicht erkannt werden im Buch der Schöpfung.

---

[91] Johann Adam Möhler, Symbolik oder Darstellung der dogmatischen Gegensätze der Katholiken und Protestanten nach ihren öffentlichen Bekenntnisschriften, Regensburg [7]1909, 2.
[92] Ebd., 26.
[93] Ebd., 105.
[94] Ebd., 456.

Franz Anton Staudenmaier akzentuiert den gleichen Gedanken, wie ihn Möhler artikuliert, etwas anders, wenn er den Grundunterschied zwischen den Konfessionen in der verschiedenartigen Auffassung von der menschlichen Freiheit sieht und nachdrücklich festsstellt, dass die menschliche Freiheit im Protestantismus nicht vollauf gewahrt sei[95].

Was aus dieser grundlegenden Charakteristik, so wenig sie in dieser Form heute übernommen werden kann, weil sie das Problem zu sehr vereinfacht, für uns als beherzigenswert hervorgeht, ist die Tatsache, dass das Verständnis des eigenen Bekenntnisses wie auch das des anderen nicht an Einzelheiten gewonnen werden kann, sondern aus einem konstitutiven ganzheitlichen Grund herausgefunden werden muss, aus dem das eigene Wesen wie auch die Unterschiedenheit gegenüber dem anderen erst vollends verstehbar wird. Man muss also, das zeigt die Symbolik des 19. Jahrhunderts, nach dem Prinzip und dem Einheitsgrund des Ganzen fragen, wenn man etwa das Wesenseigentümliche des Katholischen oder des Protestantischen bestimmen will, „... denn das, was ein Wesen zu einem in sich geschlossenen Ganzen und zu einer anschaubaren Gestalt macht, ist eine innere Einigungskraft, welche die Teile durchdringt und belebt, so dass sie überhaupt erst Teile dieses Ganzen zu werden vermögen. Erst durch den Aufweis des letztlich Einigenden und Spezifischen vermag der Anspruch der Ganzheit legitimiert zu werden“[96].

Die Symboliker des 19. Jahrhunderts betonten alle miteinander, es sei ein Irrtum, zu meinen, dass die Suche nach der eigenen Identität in der Kirche bzw. in den verschiedenen christlichen Gemeinschaften gegen das Anliegen der Ökumene sei. Das haben viele heute vergessen. Die Symboliker des 19. Jahrhunderts erwarteten gerade von der Bestimmung des Eigenen das Verstehenlernen des Anderen und sahen darin eine wesentliche Voraussetzung für das ökumenische Gespräch.

Eine Einigung der Konfessionen unter Ausschluss der Wahrheitsfrage ist weder theologisch zu rechtfertigen noch kann sie praktisch von Dauer sein. Gerade heute, da immer mehr Trennungslinien auch innerhalb der verschiedenen christlichen Gemeinschaften und Kirchen sichtbar werden und da man sich so häufig auf einen vagen Pluralismus beruft und da die Unterschiede im Verhältnis der Konfessionen zueinander nicht selten bagatellisiert oder nicht in ihrer ganzen Tragweite mehr verstanden werden, ist daher das Bemühen, um das es uns hier geht, geradezu eine Forderung der Stunde.

---

[95] Franz Anton Staudenmaier, Die Philosophie des Christentums, Gießen 1840, 686 ff.
[96] Leo Scheffczyk, Katholische Glaubenswelt, Wahrheit und Gestalt, Aschaffenburg 1977, 30.

Das Einheitsstreben, die Ökumene, muss zunächst innerhalb der einzelnen Gruppierungen, die die Einheit miteinander finden wollen, realisiert werden. Es ist nämlich widerspruchsvoll und unsinnig, in sich selbst gespaltene und dissoziierte Gebilde zusammenzuschließen. Vor allen Einigungsbemühungen muss also das Bemühen um die Einheit innerhalb der eigenen Konfession und Kirche stehen. Dem Ökumenismus nach außen muss der Ökumenismus nach innen vorangehen. „Nur aus der Kraft einer innerlich und geistig gefestigten Gemeinschaft kann es zu weiterausgreifenden Verbindungen und Einigungen mit anderen Gemeinschaften kommen“[97]. Das bedingt unter Umständen die Notwendigkeit eines ökumenischen Moratoriums, gerade um der Selbstfindung willen. Man muss sich selber finden und seine eigene Wesenheit. Wird die Eigenheit des eigenen Wesens nicht erfasst, so kann es auch nicht zu einer wesentlichen, sondern nur zu einer äußerlichen und akzidentellen Einigung kommen, die ihrerseits vor der Wahrheit nicht bestehen kann[98], die somit nur eine vorgetäuschte Einheit ist. Die Ökumene ist nicht Politik, weshalb hier die Pragmatik fehl am Platz ist. In der Ökumene geht es um die Wahrheit, die keine Kompromisse erlaubt. Die Pragmatik hat ihren Ort in der Ökumene, aber nur in gemeinsamen Aktionen.

Will man das eigentlich Katholische herausstellen, so gibt es verschiedene Möglichkeiten des Procedere. Zum einen könnte man ausgehen vom gelebten Glauben bzw. von der gelebten Frömmigkeit. Dann würde es freilich schwerer sein, das Ganze der katholischen Lebenswelt verstehbar zu machen bzw. die entscheidenden Dominanten zu treffen. Dieser Weg erhielte aber auf jeden Fall seine Berechtigung von der Bedeutung der Frömmigkeit und des gelebten Glaubens her, die man stets in der Kirche und in der Theologie anerkannt hat, die ihren spezifischen Ausdruck in dem bekannten Axiom gefunden hat: Die „lex orandi“ ist gleich der „lex credendi“. Aus der Weise der Gottesverehrung kann man die entscheidenden Glaubensinhalte herauslesen. Diese Regel findet sich schon bei den Kirchenvätern und wurde in neuerer Zeit durch die Enzyklika Pius XII. „Mediator Dei“ im Jahre 1947 neu ins Gedächtnis gerufen. Hier ist allerdings zu bedenken, dass die „lex orandi“ nicht die einzige „lex“ der katholischen Wahrheit ist und dass die „lex credendi“ neben der „lex orandi“ steht, ja, im Grunde ihr vorangeht, jedenfalls logisch[99].

Eine zweite Möglichkeit, das eigentlich Katholische herauszustellen, ist jene, dass man die wichtigsten Dogmen der

[97] Ebd., 33.
[98] Ebd., 31-34.
[99] Ebd., 43.

Kirche zusammenstellt und sie in eine gewisse Ordnung bringt, um von daher das Grund- und Wurzeldogma zu erheben. Damit würde man jedoch nur Einblicke in das Denken des Glaubens geben und so Gefahr laufen, die Lehre und das Dogma zu verab-solutieren und den Lehrglauben als das Wesen des katholischen Christentums herauszu-stellen[100]. Diese Gefahr besteht heute allerdings weniger, da die Bedeutung von Lehre und Dogma heute eher ganz und gar verkannt wird. Dennoch gilt: der Lehrglaube darf nicht unab-hängig von der gelebten Frömmigkeit betrachtet werden. Man kann oder darf den Glaubens-inhalt nicht bedenken ohne zugleich auch den gelebten Vollzug des Glaubens in den Blick zu nehmen. Mit dem Inhalt der Wahrheit muss immer zugleich auch ihr Ausdruck erfasst werden[101].

Kapitel II: Die Formalprinzipien des Katholischen.

1. Das evangelische „aut - aut“ und das katholische et - et“

Es ist bezeichnend, dass die katholische Theologie zu keiner Zeit ein einziges Prinzip für den Katholizismus formuliert hat, wie das etwa in der reformatorischen Theologie der Fall ist, wenn sie von dem „Sola-fide-Prinzip” oder von dem „Sola-scriptura-Prinzip” spricht. Im 19. Jahrhundert erklärte man im Protestantismus, die „Rechtfertigung aus Glauben allein“ sei das Materialprinzip des reformatorischen Glaubens (Rechtfertigung aus Glauben allein und nicht aus den Werken) und die Heilige Schrift sei das Formalprinzip des reformatorischen Glaubens, das heißt: die äußere Norm und die autoritative Instanz für das protestantische Glaubensleben. Das heißt: Die Rechtfertigung aus Glauben, der entscheidende Glaubensinhalt im reformatorischen Glaubensbekenntnis, wird normiert durch die Heilige Schrift. Bei diesen beiden Prinzipien - Rechtfertigung aus Glauben und Heilige Schrift - handelt es sich jedoch schließlich um ein einziges Prinzip, wenn man bedenkt, dass die Heilige Schrift gemäß dem reformatorischen Bekenntnis nicht als objektive Norm und Autorität des Glaubens verstanden wird, dass sie vielmehr erst im Glauben selbst Autorität gewinnt, wenn ein Mensch sie im Glauben als Gottes Wort hört und anerkennt. Somit wird der individuelle, um nicht zu sagen subjektive Glaube das letzte und einzige Prinzip des Protestantismus. Im protestantischen Verständnis erhält auch die Schrift erst durch den subjektiven Glauben des Einzelnen ihre Wirklichkeit. Mit anderen Worten: Das „Sola-scriptura-Prinzip“ und das „Sola-fide-Prinzip“ laufen im Grunde auf ein einziges Prinzip hinaus, sofern das „Sola-scriptura-Prinzip” nach

[100] Ebd.
[101] Ebd., 43 f.

reformatorischem Verständnis im Glauben gründet, weil die Heilige Schrift in diesem Verständnis nicht eine objektive Norm ist - eine solche gibt es einfach nicht in dieser Sicht des Christentums -, weil die Heilige Schrift in diesem Verständnis nicht eine objektive Norm ist, denn zum einen erhält sie ihre konkrete Interpretation durch den subjektiven Glauben des Einzelnen und zum anderen wird sie erst durch den Glauben des Gläubigen und in seinem Glauben zur Offenbarung.

Paul Tillich - er wurde bereits zitiert, er ist 1965 in den Vereinigten Staaten gestorben, wohin er in der Zeit des Nationalsozialismus emigriert war - führt den Protestantismus von daher nicht zu Unrecht auf das Prinzip des „Prophetischen“ zurück[102], das identifiziert werden kann mit dem im Subjekt entspringenden Glauben oder dem „testimonium internum Spiritus Sancti“.

Das letzte Prinzip, das hinter dem Prinzip des „sola fide“ oder der „sola fides“ steht, ist damit der Subjektivismus, wie er dem Lebensgefühl des Menschen am Beginn der Neuzeit besonders konvenient ist, die Abkehr vom Objekt und die Hinkehr zum Subjekt. Die Rechtfertigung allein aus dem Glauben, das ist das entscheidende Moment im reformatorischen Christentum. Man muss allerdings sehen, dass dieser Ansatz nicht konsequent durchgeführt wird, denn würde das geschehen, dann könnte es keine evangelische Dogmatik geben. Ja, bereits die Anerkennung der großen Konzilien der ersten Jahrhunderte und die Konstituierung von Bekenntnisschriften ist in solchem Denken nicht konsequent.

Der evangelische Denkansatz des „allein“ oder der Rechtfertigung „sola fide“, „allein aus Glauben“, lässt sich in neuester Zeit besonders anschaulich bei Karl Barth (+ 1968), dem wohl bedeutendsten evangelischen Theologen der Gegenwart, aufzeigen. In der ersten Periode, in der Zeit, als er den Römerbrief-Kommentar veröffentlicht hat, die erste Auflage (Bern 1919), zeigt er sich in strenger Distanz zu allem Analogie-, Polaritäts- oder Kontinuitätsdenken. Da tritt geradezu extrem das Pathos der Ausschließlichkeit hervor, des Abstandes zwischen dem Geschöpf und dem Schöpfer und der Diskontinuität, die sich für ihn in dem unendlichen Unterschied zwischen Gott und Mensch, Gnade und Natur, Offenbarung und natürlichem Denken schärfstens ausprägt. Hier ist der Mensch nur noch als ein „negativum“ interessant, wenn ich es einmal so sagen darf. Gott und seine Botschaft, das ist alles: sola fides, sola gratia und solus Christus. Davon rückt er jedoch in der 2. Auflage des Römerbrief-

[102] Paul Tillich, Der Protestantismus als Kritik und Gestaltung (Gesammelte Werke, VII), Stuttgart 1962, 124 ff.

Kommentars schon ab, erst recht in seiner vielbändigen Dogmatik, wenn er faktisch dem Analogie-Denken immer mehr Raum gibt, ohne das die Theologie nun einmal nicht existieren kann, sofern sie auch Inhaltliches über den Glauben sagen will und muss. Es geht hier um den Wandel vom Formalen zum Materialen, vom Subjektiven zum Objektiven.

Der gleiche Ansatz der Rechtfertigung „sola fide“, „allein aus Glauben“, dieser rein formale und subjektive Ansatz, zeigt sich aber nicht nur bei Barth, sondern auch in den verschiedenartigsten theologischen Systemen des Protestantismus. Immer wieder begegnet uns hier die Dominanz dieses Denkansatzes, wenngleich er im Grunde in keinem Fall durchgehalten werden kann.

Das „sola fide“ ist vor allem auch der cantus firmus bei dem vielleicht einflussreichsten protestantischen Theologen der Gegenwart bzw. der unmittelbaren Vergangenheit Rudolf Bultmann (+ 1976), der nach seinen eigenen Worten die Rechtfertigung „allein aus dem Glauben“ konsequent hat durchführen wollen auch für das Gebiet des Erkennens[103]. Anders als Barth bleibt er beim „Dass“ der Glaubensentscheidung und gestaltet diese Glaubensentscheidung nicht aus in einer breiten Darstellung des „Was“ dieser Glaubensentscheidung, wie das bei Karl Barth der Fall ist.

Eine Zurückführung des Glaubens auf ein einziges Prinzip ist dem Katholizismus, wie gesagt, unbekannt. Der Grund ist der: Der Katholizismus stellt eine komplexe Wirklichkeit dar, eine solche kann eben nicht mit einem einzigen theoretischen Prinzip gekennzeichnet werden[104]. Das Katholische ist komplizierter, seiner Natur nach ist es als solches additiv, nicht subtraktiv.

In Gegenüberstellung zu dem reformatorischen „sola“ kann man das eigentümlich Katholische von daher durch das katholische „et“ beschreiben. Zunächst ist dieses, das katholische „et“, nur eine Abstraktion, ein Schema. Wenn man dieses Schema jedoch inhaltlich füllt, kommt man zu bemerkenswerten Einsichten und eben zu einem tieferen Wesensverständnis des Katholischen. Dem evangelischen „sola fide“, „allein durch den Glauben“, steht dann das katholische „Glaube und Sakrament“ und dem evangelischen „sola scriptura“, „allein durch die Schrift“, steht dann das katholische „Schrift und Tradition” oder auch „Schrift und Kirche“ gegenüber. - Gegenüber einem pietistischen Christentum, das sich nur auf die innere

[103] Rudolf Bultmann, Kerygma und Mythos II, Hamburg 1954, 207.
[104] Leo Scheffczyk, Katholische Glaubenswelt. Wahrheit und Gestalt, Aschaffenburg 1977, 44 f.

Erfahrung verlegt und auf die praktische Betätigung im Religiösen ausgerichtet ist, stellt das katholische Selbstverständnis den Grundsatz „lex orandi et lex credendi“ heraus, gegenüber einem theologischen Rationalismus stellt es den Grundsatz „Natur und Gnade“ oder „Glaube und Wissen“ heraus, gegen-über einem rein idealistischen Verständnis des Christentums stellt das katholische Selbstverständnis den Grundsatz „Geschichte und Idee“ heraus, gegenüber einem existentialistischen Verständnis stellt es den Grundsatz „Objektivität und Subjektivität“ heraus. In all diesen Fällen wird das katholische „und“ gleichsam zum Siegel für die Komplexität und Komplementarität des Katholischen.

Wenn wir Natur und Gnade durch ein „und“ miteinander verbinden, so will das sagen, dass es im Christentum nicht um die Natur oder um die Gnade geht, sondern um die begnadete Natur. Wenn wir von Vernunft und Glaube sprechen, so soll damit zum Ausdruck gebracht werden, dass es im Christentum nicht um die Vernunft oder um den Glauben geht, sondern um die durch den Glauben erleuchtete Vernunft. Dementsprechend geht es nach katholischer Auffassung im Christentum nicht um Gesetz oder Evangelium, sondern um das vom Evangelium erfüllte Gesetz, nicht um Schrift oder Überlieferung sondern um die Überlieferung innerhalb der Schrift, nicht um Glaube oder Werke, sondern um den Glauben, der sich durch die Werke äußert, also um die Werke als Ausdruck des Glaubens. Dementsprechend geht es im katholischen Verständnis des Christentums nicht um Autorität oder Freiheit, sondern um Autorität im Dienst der Freiheit, nicht um Stabilität oder Veränderung, sondern um Veränderung in der Stabilität, das heißt um die Diskontinuität in der Kontinuität. Dementsprechend geht es im katholischen Verständnis des Christentums nicht um Einheit oder Vielfalt, sondern um Einheit in der Vielfalt oder um Vielfalt, die verhindert, dass die Einheit als Einförmigkeit verstanden wird[105].

Von großer Bedeutung ist hier freilich das richtige Verhältnis, das rechte Gleichgewicht dieser beiden Momente[106]. Es wäre eine folgenreiche Verkennung der Wirklichkeit, wenn man diese beiden Momente einfach nebeneinander stellen würde. In keinem Fall stehen sie auf einer Ebene, vielmehr hat das eine Moment stets eine größere Valenz und Bedeutung als das andere.

Die entscheidenden Pole, die das Katholische „und“ miteinander verbinden, sind Gott und Welt, Natur und Gnade, Schrift und Überlieferung, Tradition und Fortschritt, Glaube und

[105] Richard P. McBrien, Was Katholiken glauben. Eine Bestandsaufnahme II, Graz 1982, 500.
[106] Ebd.

Werke, Wort und Sakrament, Wissen und Glaube, Freiheit und Bindung, Vernunft und Mysterium, Individuum und Gemeinschaft, Amt und Charisma. Dabei liegt das Schwergewicht in diesen Additionen im katholischen Verständnis auf Gott, auf der Natur, auf der Schrift, auf der Tradition, auf dem Glauben, auf dem Wort, auf dem Wissen, auf der Freiheit, auf der Vernunft, auf dem Individuum und auf dem Amt, jeweils in verschiedener Weise selbstverständlich. Unter Anerkennung dieser Struktur der Wirklichkeit wird das katholische Denken von Grund auf strukturiert, erhält es als solches eine bestimmte Ausprägung und Typisierung.

Erinnert sei hier an die spezifischen Bewusstseinsstrukturen, von denen die Rede war, die die verschiedenen Formen des Christentums prägen.

Es handelt sich bei dem katholischen „et“ eher um einen Denkansatz denn um eine Denkform. Denkansatz ist hier das bessere Wort. Denkformen haben wir in den verschiedenen theologischen Schulen. Hier geht es aber um mehr. Es handelt sich hier eben um einen Denkansatz, der einen gewissen Rhythmus oder einen gewissen Takt in der Denkbewegung auslöst, der „zu einem bestimmten Duktus des religiösen und theologischen Denkens“ führt[107].

Der für das katholische Denken so signifikante Denkansatz, das katholische „und“, liegt den verschiedenen theologischen und philosophischen Denkformen voraus[108].

Mit dem katholischen „et” sind wir bei dem, was Barth die Dialektik des Katholischen nannte, was aber angemessener als Komplementarität oder als Polarität verstanden wird.

Der wiederholt zitierte Religionswissenschaftler Friedrich Heiler (+ 1967) hat das katholische „und“ in seinem Buch über den Katholizismus nachdrücklich als Hinweis auf den Synkretismus des Katholischen gebrandmarkt, er hat es entfaltet und als Religionspsychologe erweitert, wenn er von „Universalismus und Einheit“, „Kontinuität und Fortschritt”, „Toleranz und Exklusivität”, „Gemeinschaftsgebundenheit und Personalismus” und „Supranaturalismus und Inkarnationalismus” gesprochen hat[109]. In diesen Gegensatzpaaren sah er jedoch das, was er als den katholischen Synkretismus bezeichnet hat, absolut negativ akzentuiert, weil er die verborgene innere Einheitskraft und das Einigungselement, das dahinter liegt, nicht erkannte oder nicht anerkannte.

---

[107] Leo Scheffczyk, Katholische Glaubenswelt, Wahrheit und Gestalt, Aschaffenburg 1977, 60.
[108] Ebd., 59 f.
[109] Friedrich Heiler, Der Katholizismus. Seine Idee und seine Erscheinung, München 1923, 555 ff.

Nicht anders ist es bei Adolf von Harnack (+ 1930). Auch er spricht - im Blick auf das katholische „et“ - mit Nachdruck, negativ akzentuiert, von der „complexio oppositorum” der katholischen Kirche bzw. des katholischen Glaubens. Diese „complexio“ erkennt er darin, dass die katholische Kirche auf der einen Seite die Kirche des Ritus, des Rechtes, der Politik, der Weltherrschaft sei, auf der anderen Seite aber jene Kirche, in der „eine höchst individuelle, zarte, sublimierte Sünden- und Gnadenempfindung und -lehre in Wirksamkeit gesetzt“ werde[110]. Er schreibt: „Das Äußerlichste und das Innerlichste sollen sich verbinden (in der katholischen Kirche)“[111], und erklärt, das sei jedoch nicht möglich, das sei so etwas wie die Quadratur des Kreises. Das ist das alte Problem. Was von Harnack hier als kontradiktorisch versteht, ist in Wirklichkeit konträr oder komplementär. Zusammen mit vielen anderen definiert er die Polarität als Widersprüchlichkeit.

Wenn es sich hier wirklich um kontradiktorische Gegensätze handeln würde, dann könnte es keine innere Einigungskraft hinter ihnen geben, dann hätten wir hier wirklich ein Nebeneinander von Unvereinbarem, einen schwebenden Synkretismus. Es gibt hier jedoch ein Einigungselement, ein Einigungselement, das diese unterschiedlichen Elemente miteinander verbindet. Wie aber stellt sich dieses dar? Was ist die verborgene innere Einheitskraft, die das Ganze des Katholischen zusammenhält, die hinter diesem angeblichen Synkretismus liegt? Die Antwort auf diese Frage möchte ich noch eine Weile zurückstellen.

Man wird dem protestantischen Denkansatz, dem „sola fide“-Prinzip, nicht gerecht, wenn man diesen Denkansatz einfach als „protestantische Einseitigkeit“ der „katholischen Fülle“ gegenüberstellt. Der protestantische Denkansatz sieht mit seinem „allein“ durchaus die Vielfalt und Vielschichtigkeit der Wirklichkeit, ihre Differenzierungen und Spannungen. „... was das evangelische Glaubensdenken damit erstrebt (mit dem „sola fide“-Prinzip), ist nichts weniger als eine ebensolche Fülle, die eben in der Reduktion, Konzentration und Verwesentlichung der immer als Gefahr empfundenen Dualität oder Vielheit besteht“[112]. Man will hier der Vielheit und Vielschichtigkeit der Wirklichkeit gerecht werden gerade in der Konzentration auf das Wesentliche. Zudem ist dieses „allein“ nur „als Paradox oder als Einheit im Widerspruch“ zu erfassen[113].

---

[110] Adolf von Harnack, Das Wesen des Christentums, Leipzig 1908, 162.
[111] Ebd.
[112] Leo Scheffczyk, Katholische Glaubenswelt, Wahrheit und Gestalt, Aschaffenburg 1977, 63.
[113] Ebd., 64.

Es zeigt sich hier indessen, dass der protestantische Denkansatz „seine Konzentration und seine auf letzte Einheit zielende Kraft (doch nur) unter Einbeziehung und unter Offenlassen eines Widerspruchs gewinnt, d. h. dass er den Ausgleich zwischen den vielfältigen Elementen gerade nicht findet, sondern ihn in Worten oder als Verheißung nur postuliert und aus diesem Postulat lebt“[114]. Dieses Denken dürfte letzten Endes trotz aller beabsichtigten Berücksichtigung der Dualität oder Vielheit doch eine letzte Dissonanz und einen Zwiespalt zugeben und geradezu aufreißen müssen, nämlich „die Dissonanz zwischen dem Wort und dem Gedanken einerseits und der Wirklichkeit andererseits, die sich dem ‚allein‘ gegenüber offensichtlich versperrt“[115].

Was das protestantische „allein“ meint, wird vielleicht deutlicher, wenn man es bildhaft als zentrierendes Denken dem elliptischen Denken des katholischen Ansatzes gegenüberstellt. Während das katholische Denken immer um zwei Brennpunkte kreist, kennt das zentrierende Denken im Protestantischen nur die Mitte, das Zentrum, die Wurzel. Immer geht es nur von diesem einen Zentrum aus und immer führt es wieder zu ihm zurück. Das willl sagen: Das protestantische Denken drängt stets auf das Wesen unter Absehen von den angeblichen Unwesentlichkeiten. Darum erscheint es immer radikal, entschieden und kompromisslos, weil es hier immer um das Ganze geht und dieses Ganze gleichsam in einem einzigen Punkt zusammengefasst wird. Im Unterschied dazu erscheint das katholische Denken als vieldeutig, kompliziert und mit unwesentlichen Ornamenten versetzt[116].

In der Tat merkt das reformatorische Denken immer wieder an, dass das katholische Denken nicht eindeutig sei, speziell auch in seiner Berufung auf das Geheimnis, auf das Mysterium des Glaubens. Der Protestantismus erklärt kritisch, die Einheit des „et“ im Katholischen verschwebe letztlich im Unsagbaren. Faktisch ist von daher gesehen das protestantische Glaubensdenken, so überraschend das klingen mag, viel doktrinärer als das katholische Glaubensdenken, muss doch die Notwendigkeit des „allein“ immer wieder ausgewiesen werden. Die Notwendigkeit des „allein“ und das „allein“ als solches dürfen im protestantischen Glaubensdenken nicht im Geheimnis oder im mystischen Dunkel bleiben. Das bedingt es, dass dem reformatorischen Denken in der Lösung der Fragen ein Hang zum Doktrinären zukommt - oder auch zum Rationalen, so sehr man sich theoretisch davon distanziert.

---

[114] Ebd.
[115] Ebd.
[116] Ebd., 65 bzw. 64 f.

Aufschlussreich ist es, dass man im Protestantismus wenig vom Mysterium spricht, umso mehr aber vom Paradox des Glaubens[117]. „Das Paradoxe ist etwas Seltsames, das wenig Wahrscheinliche, aber deshalb doch in sich durchaus vernünftig und rational“, schreibt der evangelische Theologe Ernst Käsemann, ein Bultmann-Schüler, der 1998 in Tübingen gestorben ist[118]. Das Paradoxe ist also das Unerwartete, das gegen die allgemeine Auffassung Gerichtete. Im Allgemeinen ist es durchaus vernünftig und rational, auf jeden Fall aber ist es anders als das Mysterium. Das Mysterium ist zwar auch nicht unvernünftig, aber es übersteigt die Vernunft.

Im Protestantismus ist das Paradox, das in dem protestantischen Denkansatz des „allein“ impliziert ist, im Grunde ein herausforderndes, das Denken anstachelndes Moment. „Es treibt das Denken des Glaubens zum immer neuen Nachweis seiner Rationalität und der Geltung des ‚allein‘“. Das „allein“ kann dann mit immer neuen und anderen Inhalten erfüllt werden. Bei Karl Barth (+ 1968) ist es die Offenbarung, bei Rudolf Bultmann (+ 1976) die Existenz, bei Dietrich Bonhoeffer (+ 1944) der weltliche Glaube. Aber nicht nur das, das „allein“ kann dann nicht nur mit immer neuen und anderen Inhalten erfüllt werden, es muss dann „auch in seinem Anspruch immer neu begründet werden (gefühlsmäßig, vom Gefühl her bei Friedrich Schleiermacher [+ 1834]; existentialistisch bei Rudolf Bultmann [+ 1976]; idealistisch bei den modernen geschichtsphilosophischen Konzeptionen“, wie etwa bei Jürgen Moltmann. „Das führt zu einem Pluralismus der evangelischen Theologien, die Ernst Käsemann durch den Hinweis auf das Wort (der Apostelgeschichte, der Geschichte von Ananias und Saphira) illustrierte: ‚Siehe, die Füße derer, die deinen Mann begruben, sind vor der Tür und werden dich hinaustragen (Apg 5, 9)‘“[119].

An dieser Gegebenheit zeigt sich wiederum das Gesetz des Umschlags von einem Extrem in das andere. Die Extreme berühren sich, „les extrèmes se touchent“ sagt man im Französischen. Die Radikalität des protestantischen Denkansatzes, die Wesentlichkeit dieses Denkens, schlägt um in das andere Extrem, wenn wir nun im Protestantismus geradezu das Gegenteil des Zuges zum Einen und Ausschließlichen, den das „allein“ darstellt, beobachten können, nämlich die Willkür, die Beliebigkeit, das Experimentelle und das Spielerische, das gerade das Unwesentliche ist.

---

[117] Henning Schröer, Die Denkform der Paradoxalität als theologisches Problem, Göttingen 1960.
[118] Ernst Käsemann, Sackgassen im Streit um den historischen Jesus: Exegetische Versuche und Besinnungen II. Göttingen [3]1968, 37; vgl. Leo Scheffczyk, Katholische Glaubenswelt, Wahrheit und Gestalt, Aschaffenburg 1977, 66 bzw. 65 f.
[119] Leo Scheffczyk, Katholische Glaubenswelt, Wahrheit und Gestalt, Aschaffenburg 1977, 66.

Treffend hat man hier in Anspielung auf die „complexio oppositorum“ von der „successio oppositorum“ gesprochen. Der „complexio oppositorum“ des Katholischen entspricht somit - so kann man mit gewisser Berechtigung sagen - auf evangelischer Seite gleichsam eine „successio oppositorum“. Wer sich des Näheren mit der protestantischen Theologie befasst, gewinnt den Eindruck, dass das ständige Umschlagen von einem Extrem ins andere ein Strukturmoment des Protestantismus ist. In neuerer Zeit ist hier vor allem an die dialektische Theologie zu erinnern, die auf die liberale Theologie folgte. Hatte die Letztere Religion und Kultur nahezu in eins gesetzt, hat die Erstere diese Bereiche wieder radikal auseinandergerissen. War die liberale Theologie eher pantheistisch, so war die dialektische eher deistisch. So drückt es der protestantische Religionswissenschaftler Gustav Mensching aus (+ 1978)[120].

Aber auch der katholische Denkansatz, der Denkansatz des katholischen „und“, wäre gefährdet, er würde verschwinden, man könnte ihn nicht als ein echtes Grundprinzip verstehen, wenn ihm nicht ein wichtiges Merkmal hinzugefügt würde[121], wenn es hier kein Einigungselement gäbe, keine innere Einheitskraft, die das zusammenhält oder verbindet, was jeweils durch die Kopula „und“ zusammengehalten wird. Wir sind ja noch auf der Suche nach dem einheitsstiftenden Moment der sogenannten „complexio oppositorum“ des Katholischen. Nun soll es genannt werden.

Wenn man die Überzeugung hegt, dass das komplexe System des Katholischen - der Terminus „System“ wird hier nicht im Sinne von menschlicher Konstruktion verwendet, sondern im Sinne von einem vorgegebenen organischen Ganzen -, wenn man die Überzeugung hegt, dass das komplexe System des Katholischen, die „complexio oppositorum“ nicht einfach in der Luft hängt, dass ihm eine Grundkraft entspricht, eine Idee, so muss man diese Idee namhaft machen, um sich so zum tiefsten Wesen des Katholischen vorzutasten. Diese Idee würde dann die wechselnden Erscheinungen des Katholischen in der Geschichte auf einen Nenner bringen. Erst wenn man um diese Idee weiß, kann man die Ausgestaltungen und Erscheinungen des Katholischen in der Geschichte darbieten, wobei die Idee durch ihre Ausformungen und Erscheinungen wiederum stärkere Konturen erhält.

Diese Idee bestimmt und durchdringt dann aber nicht nur die Inhalte des katholischen Glaubens, sondern auch die Baugesetze, die gesamte Struktur- und Formwelt des Katholischen[122].

---

[120] Gustav Mensching, Der Katholizismus. Sein Stirb und Werde, Leipzig 1937,106 f.
[121] Leo Scheffczyk, Katholische Glaubenswelt, Wahrheit und Gestalt, Aschaffenburg 1977, 64 - 66.
[122] Ebd, 43 - 50.

Aber was ist nun dieses einheitsstiftende Moment? - Immerhin: Das Formelement des „et - et“ liegt allen äußeren Formen des Katholischen voraus. Es konkretisiert sich näherhin in dem Zug des Katholischen zum Universalen, in seiner Tendenz zur Anerkennung des Mysteriums, in dem katholischen Prinzip des Sakramentalen und in der katholischen Objektivierung der Heilswahrheit im Dogma. Die zwei letzteren Prinzipien, das sakramentale Prinzip und das dogmatische Prinzip, beinhalten auch das Prinzip der Kirchlichkeit im katholischen Glaubensleben[123]. Das wäre im Einzelnen aufzuweisen.

Übrigens ist es nicht nur Karl Barth gewesen, der in neuerer Zeit das katholische „et“ herausgestellt hat, auch andere evangelische Theologen haben dieses katholische Prinzip im Unterschied zum evangelischen Prinzip des „sola“ nachdrücklich herausgestellt. So etwa die protestantischen Ökumeniker Wilhelm Stählin (+ 1975) und Hans Asmussen (+ 1968), Wilhelm Stählin in seinem Buch „Allein, Recht und Gefahr einer polemischen Formel“[124] und Hans Asmussen (+ 1968) in seinem Buch „Maria, die Mutter Gottes[125].

Intensiv hat sich mit dem katholischen Denkansatz des „et“ auch Hans Urs von Balthasar (+ 1988) beschäftigt in seiner Auseinandersetzung mit Karl Barth. Von Balthasar bezeichnet von daher das katholische Glaubensdenken mit Nachdruck als ein „elliptisches Denken“. Eine Ellipse hat zwei Brennpunkte. Auf dem Bogen einer Ellipse haben alle Punkte eine bestimmte eindeutige Beziehung zu diesen beiden Brennpunkten, sofern die Summe der Abstände jedes beliebigen Punktes der Kurve zu den beiden Brennpunkten immer konstant ist. Diese Konstanz beherrscht in der Tat auch das katholische Glaubensbekenntnis. Vergleicht man die Punkte auf der Ellipse mit den Problemen, die sich in der Geschichte wie auch in der Gegenwart diesem Denken gestellt haben und immer neu stellen, so kann man auch sagen, „dass diese Probleme wegen der Verknüpfung mit den beiden Brennpunkten in den Lösungen nie gänzlich gegeneinander stehen, sondern miteinander verbunden bleiben. Es gibt deshalb in diesem Denken keinen einfachen Umschlag vom ‚Ja‘ zum ‚Nein‘, kein hartes ‚Entweder – Oder’, keine absoluten Umbrüche‘, dafür aber ‚Kontinuität‘, ‚Zusammenhang‘, ‚sanfte Übergänge‘, ‚Ineinandergreifen‘ der Elemente, relative Opposition“[126]. - Man kann das katholische „et“ auch zum katholischen „et - et“ ausweiten, zum „sowohl als auch“. Dementsprechend kann man das evangelische „sola“ dann zum „aut - aut“ ausweiten, zum „entweder - oder“.

---

[123] Ebd., 27 f.
[124] Wilhelm Stählin, Allein, Recht und Gefahr einer polemischen Formel, Stuttgart 1950.
[125] Hans Asmussen, Maria, Die Mutter Gottes, Stuttgart 1980.
[126] Hans Urs von Balthasar, Karl Barth, Darstellung Deutung einer Theologie, Köln 1951, 215. 263 ff; vgl. Leo Scheffczyk, Katholische Glaubenswelt, Wahrheit und Gestalt, Aschaffenburg 1977, 57 - 59.

Wenn man das katholische Denken als „complexio oppositorum", als polar oder dialektisch versteht, so bleibt die Frage, was hier das einheitsstiftende Moment ist, was die eigentliche Kraft der „complexio" ist, die vereinheitlichende Kraft, die das „et - et" zusammenhält. Diese Frage klang immer wieder an in den bisherigen Darlegungen. Nun soll sie beantwortet werden.

Aber zuvor noch Eines: Die Frage nach dem einheitsstiftenden Moment im katholischen Denken erhält ihre besondere Bewandtnis angesichts der evangelischen Befürchtung, dass das katholische „et - et" zu einer Gleichordnung der beiden Pole führt. Wenn etwa von Gott und dem Menschen die Rede ist, so befürchtet man hier, dass damit einer Gleichstellung Gottes mit der Kreatur das Wort geredet werde. Davon kann allerdings nicht die Rede sein, denn dadurch würde die Glaubenslehre wesenhaft verwässert.

Das Einigungsmoment, das die katholische Addition trägt, das hinter dem katholischen „et" steht, die einigende Kraft, die hier wirksam ist, kann nur in Gott selber liegen. Sie stellt sich dar in dem Axiom des „Deus semper maior". In ihm wird auch deutlich, dass die Glieder, die durch das „und" verbunden werden, niemals auf einer Ebene liegen. Durch die „analogia entis", durch die Ähnlichkeit, die zwischen dem Geschöpf und dem Schöpfer besteht, wird das katholische Denken innerhalb der Polarität zu einem entschiedenen und bestimmten. Bei der Polarität oder Dialektik zwischen Gott und der Welt muss man mit der Wahrheit ernstmachen, dass Gott stets der unvergleichlich Größere ist. Von dieser Wahrheit her kann gesagt werden, „dass das Denken innerhalb" der Polarität des Katholischen „ein bestimmtes, entschiedenes und eindeutiges Denken wird"[127]. Das ist ein Faktum, das bereits im Analogiegedanken eingeschlossen ist, der für das katholische Denken ebenso von grundsätzlicher Bedeutung ist und sogar eine lehramtliche Fixierung gefunden hat. Das Einigungselement, das die katholi-sche Addition trägt, das „Deus semper maior", fügt die verschiedenen Erscheinungsformen des Katholischen zusammen, es bestimmt und durchdringt nicht nur die Inhalte der katholi-schen Glaubenlehre, sondern auch die Baugesetze sowie die Struktur- und die Formwelt des Katholischen, es macht deutlich, dass die Glieder, die durch das „und" verbunden werden, niemals auf einer Ebene liegen, dass das Denken innerhalb der Polarität durch die Analogie, durch die „analogia entis", durch die Ähnlichkeit, die zwischen dem Geschöpf und dem Schöpfer besteht, erst ein entschiedenes wird.

[127] Leo Scheffczyk, Katholische Glaubenswelt, Wahrheit und Gestalt, Aschaffenburg 1977, 69 bzw. 67-69.

Das IV. Laterankonzil hat im Jahre 1215 den Satz geprägt: „...inter creatorem et creaturam non potest similitudo notari, quin inter eos maior sit dissimilitudo notanda“[128]. Genau dieser Satz bringt die für das katholische Denken so bezeichnende „analogia entis“ in ihre richtige Fassung und führt das katholische Denken von seiner Vieldeutigkeit zur Eindeutigkeit. Die Ähnlichkeit zwischen dem Geschöpf und dem Schöpfer ist so geartet, dass die Unähnlichkeit stets größer ist als die Ähnlichkeit, und zwar unendlich. Das will sagen: Auch in der Polarität bleibt Gott überragend gegenüber dem Geschöpf, wird seine Unendlichkeit nicht angetastet.

Deshalb ist es nicht berechtigt, mit Karl Barth zu behaupten, im Analogiedenken bemächtige sich der Mensch Gottes. Im Analogiedenken bleibt Gott hinsichtlich der ihm zukommenden Beziehung zur Welt und zum Menschen der Unbegreifliche und Souveräne, bleibt er der Unendliche und der Absolute trotz der Analogie. Man kann also nicht sagen, in der „analogia entis“ werde Gott durch das Geschöpf entmachtet.

Durch das „et“ wird Gott einerseits nicht entmachtet und mit dem Geschöpf auf eine Stufe gestellt, andererseits aber erhält das Geschöpf durch das „et“ die ihm zukommende Bedeutung. Das Geschöpf erhält seinen Platz so neben oder besser unter dem unendlichen und absoluten Gott. Genau darum geht es hier. Nach katholischem Verständnis ist der Mensch nicht nichts, dennoch ist Gott in diesem Verständnis alles. So wird Gottes Größe gewahrt, aber auch die Ehre des Geschöpfes, sofern sich in ihm die Ehre Gottes abbildlich widerspiegelt. Einerseits bleibt das Gegenüber von Gott und Mensch erhalten, andererseits wird die Wahrheit nicht verdunkelt, dass das Menschliche vom Göttlichen umfasst ist.

Durch das „et“ wird Gott nicht entmachtet und mit dem Geschöpf auf eine Stufe gestellt, wird aber auch dem Geschöpf die ihm zukommende Bedeutung nicht genommen. Es erfolgt keine Nivellierung von Schöpfer und Geschöpf, und doch behält das Geschöpf seinen Platz, und zwar neben oder besser unter dem unendlichen und absoluten Gott.

Zwar ist Gott alles, aber der Mensch ist dennoch nicht nichts. In dieser Formel konzentriert sich das genuin katholische Denken. So wird Gottes Größe gewahrt, aber auch die Ehre des Geschöpfes, und es wird realisiert, dass es die Ehre des Schöpfers ist, die sich im Geschöpf spiegelt, und zwar abbildlich. Das Gegenüber von Gott und Mensch bleibt erhalten, ohne dass übersehen wird, dass das Menschliche vom Göttlichen umfasst wird.

---

[128] Denzinger/Schönmetzer, Nr. 806.

Das Eingungsmoment, das das „et" zu einem echten Grundprinzip des Katholischen macht, das Axiom „Deus semper maior", macht deutlich, dass die Glieder, die hier durch die Kopula „und" miteinander vereinigt werden, niemals auf einer Ebene liegen und dass das Denken innerhalb der Polarität durch die Analogie ein bestimmtes und entschiedenes wird.

Das Einigungsmoment, das die katholische Addition trägt, das „Deus semper maior", fügt die verschiedenen Erscheinungsformen des Katholischen zusammen, es bestimmt und durchdringt nicht nur die Inhalte des katholischen Glaubens, sondern auch die Baugesetze, die gesamte Struktur- und Formwelt des Katholischen[129].

In dem „Deus semper maior" erhält das unentschiedene „et - et" seinen Einheitspunkt, wird es zu einem echten Prinzip, das klar den katholischen Denkansatz wiedergibt. Für das katholische Denken gilt immer das „et - et", aber stets und in jeder Hinsicht wird der Wirklichkeit Gottes dabei der Vorrang eingeräumt, damit aber auch den Forderungen Gottes, seinem Anspruch und seinen Geboten.

Fügen wir also Glaube und Werke, Natur und Gnade, Schrift und Tradition, Christus und Kirche, Gott und Mensch zusammen, so liegt der Ton stets auf dem einen der beiden Glieder, und zwar so, dass die Unähnlichkeit zwischen den Gliedern immer größer ist als die Ähnlichkeit. Wir sprechen hier von der Gravitation nach dem stärkeren Pol hin. Für das Gebiet des Intellektuellen bedeutet das die Dominanz des Mysteriums gegenüber der Vernunft, für das Gebiet des Ethischen bedeutet das, dass die Askese als Kasteiung des Natürlichen ihre Legitimation in der Öffnung gegenüber dem Übernatürlichen erhält.

Das analogische „et - et" wird als der entscheidende katholische Denkansatz erst eindeutig und konkret, wenn man den Grundsatz des „Deus semper maior" hinzufügt. In ihm gelangt die Denkbewegung an ein sicheres Ziel. Das Gegenüber zwischen Gott und Mensch bleibt erhalten, aber das Menschliche wird immer vom Göttlichen umfasst[130].

Das katholische „et - et" ist dann nicht ein unentschiedenes Hin- und Herschwanken, wenn es mit jenem entschiedenen Einsatz verbunden wird, der immer neu für den Anspruch des Göttlichen, für das „Deus semper maior", optiert[131].

---

[129] Vgl. auch Erich Przywara, Deus semper maior, 2 Bde., Wien 1964, hier speziell Bd. I, 97 f.
[130] Leo Scheffczyk, Katholische Glaubenswelt, Wahrheit und Gestalt, Aschaffenburg 1977, 69 f.
[131] Ebd., 73.

Praktisch zeigt sich das in der Gravitation zum stärkeren Pol hin, in der Gewichtsverlagerung nach dem je Höheren hin.

Seine besondere Relevanz erhält dieses Prinzip, die Polarität von Gott und Welt, die nicht harmonisch ausgeglichen ist, in der Anerkennung der Wirklichkeit und der Notwendigkeit des Martyriums in der Kirche. Das Martyrium gehört wesenhaft zur christlichen Existenz, und zwar deshalb, weil das Evangelium - recht verstanden - nicht mit der Welt zusammenklingt. Das Martyrium gehört zur christlichen Existenz, im Extremfall in seinem genuinen Sinn, als Blutzeugnis, weil die Botschaft Gottes „senkrecht zur Welt steht“[132]. Würde das Evangelium harmonisch mit der Welt zusammenklingen, bedürfte es dieser „μαρτυρία“ nicht. Gerade in der entschiedenen christlichen Forderung, das Martyrium auf sich zu nehmen, zeigt sich deutlich, dass die Polarität von Gott und Welt nicht harmonisch ausgeglichen ist und nicht harmonisch ausgeglichen werden kann und dass der Mensch hier nicht die Gewichte je nach seinem Verständnis verschieben oder so oder so anordnen kann[133]. Das Martyrium ist im Kontext des Christentums nicht ein „menschliches Missverständnis“, sondern „göttliche Notwendigkeit“, im genuinen Sinne der Hingabe des Lebens oder im Sinne des geistigen Martyriums.

In diesem Zusammenhang sei auch an das Unverständnis vieler für den Zölibat erinnert und ganz allgemein an das Unverständnis vieler für die Askese. Da geht die katholische Identität verloren.

Einerseits wird im katholischen Denken die Güte und Wertigkeit der Schöpfung und des natürlichen Lebens anerkannt, andererseits steht aber die Schöpfung nicht gleichberechtigt neben dem Schöpfer. Die beiden Werte können keinesfalls in eine harmonische Synthese gebracht werden. Deshalb muss der Christ im Ernstfall das Leben für Christus, für die Wahrheit Gottes, hingeben.

Diesen Gedanken unterstreicht das bedeutungsschwere Schriftwort: „Wer sein Leben um meinetwillen verliert, wird es gewinnen“[134]. Mit Recht betont der Exeget Joseph Schmidt in seinem Matthäus-Kommentar des Regensburger Neuen Testamentes, nicht „ein menschliches Missverständnis“ schaffe die Märtyrer im Christentum, sondern „eine göttliche Notwendig-

[132] Ebd., 75.
[133] Ebd., 75 f.
[134] Mt 16, 25 par Mk. 8, 34; Lk 17, 33.

keit“[135]. Das ist heute weithin in Vergessenheit geraten ist, angesichts des Pathos eines falsch verstandenen „aggiornamento“. Nirgendwo wird die tiefe Spannung, wie sie zwischen Gott und der Welt besteht, faktisch so deutlich sichtbar, wie im Martyrium[136].

Zusammenfassend ist zu sagen, dass der religiös-theologische Denkansatz des Katholischen „dem Besitz der polaren Spannung des ‚et - et‘“ entspricht, „das durch die Entscheidung für die umfassende göttliche Wirklichkeit seine eindeutige Bestimmtheit, seine Festigkeit und seine Ausgewogenheit empfängt. Es ist freilich eine Ausgewogenheit, die der Gravitation, der Schwerkraft des Göttlichen zuneigt, das als Dominante erhalten bleiben muss“[137]. Damit ist dieses Prinzip auch vor dem Vorwurf geschützt, „Ausdruck eines romantischen Alleinheitsgefühls und eines Strebens nach gefälliger Harmonisierung der Welt- und Heilswirklichkeit zu sein“[138]. Die Harmonie, die so zustande kommt, ist durch eine Entscheidung hindurchgegangen, die unter der Wirklichkeit des Kreuzes steht.

Das katholische „et“ erhält also durch die Entscheidung für die umfassende göttliche Wirklichkeit seine eindeutige Bestimmtheit, Festigkeit und Ausgewogenheit. Es schafft von daher nicht eine gefällige Harmonisierung der Weltwirklichkeit und der Heilswirklichkeit, sondern eine Harmonie, die durch eine Entscheidung hindurchgegangen ist, die unter der Wirklichkeit des Kreuzes steht[139].

2. Die vier Wesensmerkmale der Kirche (Notae ecclesiae)

Ein weiteres Formelement des Katholischen, ein zweites Formelement des Katholischen, bilden nächst dem katholischen „et” oder dem katholischen „et - et” die sogenannten „notae ecclesiae”. Darunter verstehen wir jene vier Wesensmerkmale oder Wesenseigentümlichkeiten, die das Nicaeno-Constantinopolitanische Glaubensbekenntnis im Jahre 381 artikulierte oder formulierte, die aber in Wirklichkeit von Anfang an im Selbstverständnis der Kirche als für die Kirche Christi grundlegend und wesentlich betrachtet wurden und daher auch später immer wieder in den Lehrdokumenten der Kirche apostrophiert worden sind, nämlich die Ein-

[135] Josef Schmidt, Das Evangelium nach Matthäus (Regensburger Neues Testament, 1), Regensburg ^{3}1956, 137; vgl. auch Hans Urs von Balthasar, Cordula oder der Ernstfall, Einsiedeln 1966, 14.
[136] Leo Scheffczyk, Katholische Glaubenswelt, Wahrheit und Gestalt, Aschaffenburg 1977, 76.
[137] Ebd., 77.
[138] Ebd.
[139] Ebd.

heit, die Heiligkeit, die Katholizität und die Apostolizität. Dabei liegt und lag stets der Schwerpunkt auf der dritten „nota“, der „nota“ der Katholizität.

Unverkennbar schimmert durch diese Wesensmerkmale immer wieder der grundlegende katholische Denkansatz hindurch, das katholische „et”, verbunden mit dem „Deus semper maior” - „Gott ist immer größer“.

Die „notae ecclesiae“, die vier Wesensmerkmale der Kirche Christi, die somit auch ihre Kennzeichen sind, werden auch durch das II. Vatikanische Konzil aufgeführt, und zwar in der Dogmatischen Konstitution über die Kirche, wenn es da heißt, dass wir die Kirche Christi im Glaubensbekenntnis als die „eine, heilige, katholische und apostolische bekennen”[140]. Mit Nachdruck nennt sie auch Papst Paul VI. (+ 1978) in seinem „Credo des Gottesvolkes”, das er zum Abschluss des Glaubensjahres am 30. Juni 1968 feierlich proklamiert hat.

Die vier „notae ecclesiae” sind bereits im Neuen Testament angelegt und als solche innerlich miteinander verbunden. Ausdrücklich bezeugt werden sie im Epheserbrief, die Apostolizität und die Katholizität im Epheserbrief in den Kapiteln 1-3, die Einheit und die Heiligkeit in den Kapiteln 4-6. Den genannten vier Kennzeichen der Kirche Christi liegt die folgende Überzeugung zugrunde: Wie Gott nur einer ist, so kann die Kirche auch nur eine sein. Als Pflanzung und Eigentum Gottes wie auch durch ihr inneres Lebensprinzip - sie ist der Leib Christi, und ihre Seele ist der Heilige Geist - kann sie nur die heilige sein, mag sie auch wegen der Unvollendetheit der Gottesherrschaft in ihren einzelnen Gliedern vorerst die Kirche der Sünder bleiben. Sofern sie sich zu allen Zeiten an alle Menschen richtet[141] und faktisch in der Lage ist, in allen Jahrhunderten alle Völker aufzunehmen und deren Einigungsprinzip zu sein, ist sie die katholische oder die universale Kirche. Das I. Vatikanische Konzil spricht von der potentiellen Universalität der Kirche im lokalen, im örtlichen, und im temporalen, im zeitlichen Sinne („universalis saltem potentialiter et loco et tempore“). Endlich muss die Kirche Christi, sofern sie einst konkret-geschichtlich durch die Apostel Jesu in die Welt eingetreten ist, um ihrer Identität willen stets das Kennzeichen der Apostolizität an sich tragen.

Die enge innere Verbundenheit und Verflochtenheit dieser vier Wesensmerkmale betont ein Schreiben des Heiligen Offiziums, der früheren Glaubenskongregation, an die englischen Bi-

[140] Lumen gentium, Art. 8.
[141] Zu erinnern ist hier an den Missionsbefehl des auferstandenen Christus: Mt 28,19.

schöfe aus dem Jahre 1864, wenn es feststellt, dass jedes dieser Merkmale so eng mit dem jeweils anderen verbunden ist, dass es sich von ihm nicht trennen lässt[142].

Dass die eine Kirche Gottes heilig, umfassend oder universal und bleibend mit dem apostolischen Ursprung verbunden und von ihm her normiert sein muss, das bezeugt nicht nur das ganze Neue Testament, sondern auch die gesamte Tradition des Christentums.

In der klassischen Fundamentaltheologie hat man die „notae ecclesiae" stark hervorgehoben, um mit ihrer Hilfe die Göttlichkeit der Kirche aufzuweisen, also den Anspruch der römischen Kirche, die wahre Kirche Christi zu sein. Man eruierte dabei diese vier Wesensmerkmale aus der Schrift und der Tradition und zeigte dann, dass sie zusammen und idealiter nur in der römischen Kirche zu finden seien. Heute spielen sie in der fundamentaltheologischen Ekklesiologie - das heißt in der Rechtfertigung des Anspruchs der Kirche - weithin keine und in der dogmatischen Ekklesiologie - das heißt in der theologischen Beschreibung der Kirche - nur noch eine untergeordnete Rolle.

a) Die nota der Katholizität

Das entscheidende Merkmal der vier „notae" ist die „nota" der Katholizität, obwohl sie im Rahmen der „notae", wie sie im Nicaeno-Constantinopolitanischen Glaubensbekenntnis aufgezählt werden, erst an dritter Stelle steht. Aber seit eh und je lag auf ihr, auf der Katholizität, der Akzent. Statt von dem Merkmal der Katholizität könnte man auch von dem Merkmal der Universalität sprechen. Universalität ist ein Synonym für Katholizität. Die eine Vokabel ist der griechischen Sprache entlehnt, die andere der lateinischen. Ein anderes Synonym für katholisch ist der Begriff „ökumenisch". Auch dieser Begriff meint nichts anderes als universal oder katholisch oder das Ganze betreffend.

Im dem Begriff katholisch steckt das griechische Adjektiv „όλος" - ganz. Im klassischen Griechisch bezeichnete man als katholisch einen philosophischen Satz, der allgemeine Anerkennung verlangte, also einen Satz, der allgemeine Gültigkeit besaß, der daher als umfassend galt, als dem Ganzen gemäß, dem Ganzen entsprechend oder das Ganze betreffend. - Im Neuen Testament kommt das Wort, der Begriff, „katholisch" nicht vor, wohl aber die Sache. In der Geschichte des Christentums oder der Kirche begegnet uns das Wort zum ersten Mal um

[142] Denzinger-Schönmetzer, Nr. 2888; vgl. Neuner-Roos, Der Glaube der Kirche Regensburg [8]1971, 257.

110 bei Ignatius von Antiochien (+ 117), wenn er an die Gemeinde von Smyrna schreibt: „Dort, wo der Bischof ist, sei auch die Gemeinde, wie dort, wo Jesus Christus ist, auch die katholische Kirche ist"[143].

Ursprünglich wurde der Begriff „katholisch" qualitativ verstanden, nicht quantitativ. Man dachte bei diesem Begriff zunächst nicht an die Ausbreitung der Kirche über den ganzen Erdkreis. Man verstand das griechische „όλος", das in dem Wort „katholisch" enthalten ist, als das Ganze, das als solches allgemeine Anerkennung verlangt. „καθ' όλον" bedeutet über das Ganze hin. Das quantitative oder geographische Verständnis des Begriffs „katholisch" ist also sekundär, wenngleich sich dieses Verständnis schon sehr bald herausbildete, schon im christlichen Altertum. Demnach ist das qualitative Verständnis des Begriffs „katholisch" bei den Kirchenvätern das Ursprüngliche, sofern für sie die Katholizität - zunächst jedenfalls - die Ganzheit meinte, und zwar im Hinblick auf die Wahrheit des Glaubens wie auch im Hinblick auf jene, die diesen Glauben annahmen.

Von daher unterscheiden wir die innere und die äußere Katholizität. Der qualitativen Bedeutung entspricht die innere Katholizität, der quantitativen die äußere.

Ignatius von Antiochien weiß noch nicht um das quantitative Verständnis des Begriffs „katholisch". Was die Kirche katholisch macht, ist für ihn die Anwesenheit Christi in ihr. Aber sehr bald bildete sich dann im christlichen Altertum auch das quantitative Verständnis heraus. Dabei müssen wir sehen, dass die äußere Katholizität die notwendige Folge der inneren Katholizität ist. Denn das, was gültig ist, weil es das Ganze enthält, ist für alle gültig, von daher ist es auch für alle bestimmt. Die qualitative Ganzheit drängt zur quantitativen Ganzheit. Die Ganzheit, die ihrerseits die Garantie der Wahrheit ist, erhebt notwendigerweise einen universalen Anspruch auch in geographischer Hinsicht und schließlich auch in temporaler Hinsicht. Denn: Was einmal wahr ist, ist immer wahr. Nun verband man mit dem „καθ' όλον" - „über das Ganze hin" die Vorstellung „καθ' όλην την γην" - „über die ganze Erde hin".

Die innere oder die qualitative Katholizität, die die römische Kirche auch heute noch vor allem im Blick hat, wenn sie sich als die katholische versteht, meint des Näheren die Treue zum Ursprung, die in innerer Kontinuität die Fülle des Anfangs bewahrt hat, die Treue zu dem anvertrauten Gut des Glaubens, die das Siegel der Rechtgläubigkeit ist, wobei selbstverständ-

[143] Ignatius von Antiochien, Epistula ad Smyrnaeos 8, 2.

lich ein immer tieferes Eindringen in die geoffenbarte Wahrheit unter dem Beistand des Geistes in Rechnung gezogen wurde. Dabei erkannte man die Rechtgläubigkeit, die Orthodoxie, praktisch schon im ersten Jahrhundert an der Übereinstimmung mit dem Glauben und mit dem Bekenntnis der Kirche von Rom[144].

Die innere Katholizität meint die Annahme der ganzen Offenbarung, wie sie in der Schrift und in der Überlieferung gegeben ist, sie meint die Ablehnung jeder Verkürzung der Offenbarung durch die Herausnahme eines Teiles aus dem Ganzen. Sie hat die Bejahung der ganzen Offenbarung im Blick ohne ihre Einengung auf persönliche Lieblingsideen oder modische Vorlieben, die stets als Versuchung gegeben sind in der Verkündigung.

Schon in alter Zeit zeigt sich somit das katholische „et", das katholische „et - et", wie es uns im Unterschied zu oder in Abgrenzung von dem reformatorischen „allein" begegnet ist. Selbstverständlich muss es immer auch das „allein" geben in der Kirche oder auch das „entweder oder", aber nur in der Abgrenzung der Offenbarung von dem, was nicht Offenbarung ist, nicht aber darf es dieses „allein" oder auch dieses „entweder oder" im Innenraum der Offenbarung geben. Das war die Überzeugung der Kirche von Anfang an[145].

Die qualitative Katholizität der Kirche beruht auf der Bejahung der ganzen Offenbarung und ihrer Lebensfülle und auf ihrer Weitergabe in der lebendigen Überlieferung, die ihrerseits älter ist als die neutestamentlichen Schriften, ja, diese haben ihren tragenden Grund in der lebendigen Überlieferung. Statt von der lebendigen Überlieferung können wir auch von dem durch den Heiligen Geist geleiteten apostolischen Lehramt der Kirche sprechen. In ihm findet alle Offenbarung ihre innere Einheit, ihren Zusammenhang und ihr letztes Verständnis.

Zum einen ist es die umfassende Bejahung der ganzen Offenbarung und ihrer Verlebendigung durch das Lehramt der Kirche, die die qualitative Katholizität der Kirche konstituiert, zum anderen ist es die Bejahung des ganzen Menschen, das Ja zur ganzen Menschennatur, zum Menschen mit Leib und Seele, wobei davon auszugehen ist, dass die Naturanlagen des Menschen ungebrochen sind, das heißt durch die Ursünde nicht wesenhaft zerstört worden sind[146]. Das gilt gleichermaßen für den Intellekt, für die Erkenntniskraft des Menschen, wie auch für seinen Willen. Daraus ergibt sich das für das katholische Denken grundlegende Axiom „gra-

[144] Walter Kern, Franz-Joseph Schierse, Günter Stachel, Hrsg., Warum glauben?, Begründung und Verteidigung des Glaubens in neununddreißig Thesen, Würzburg 1961, 338 f.
[145] Ebd., 339.
[146] Karl Adam, Das Wesen des Katholizismus, Düsseldorf [12]1949 ([1]1924), 170 f.

tia supponit naturam“, die Gnade baut auf der Natur auf, die Gande hat die Natur zu ihrer Voraussetzung, da sie als Akzidenz verstanden werden muss und nicht als Substanz verstanden werden darf.

Katholisch ist demnach die umfassende Bejahung der ganzen Offenbarung und ihrer Verlebendigung durch das Lehramt der Kirche. Unkatholisch ist demgegenüber etwa die Einengung der Offenbarung auf den Gedanken der Vatergüte Gottes oder auf den Gedanken der Gewissheit der Sündenvergebung oder die Einengung der Offenbarung auf die Dogmatik des Paulus, auf die Mystik des Johannes-Evangelisten, auf den Kirchenbegriff und die Lehrautorität des Matthäus oder auf die Werkfrömmigkeit und Verdienstlehre des Jakobus und des Petrus. Katholisch meint, dass das ganze christliche Leben und Erleben so angenommen und bejaht wird, wie es von Christus her seinen Ursprung genommen hat und in der apostolischen Verkündigung tradiert worden ist[147].

Statt von der qualitativen Katholizität zu sprechen, können wir auch von der Katholizität der Tiefe oder vom Universalismus der Tiefe sprechen. Sehr schön tritt dieser Gedanke hervor bei dem Kirchenschriftsteller Tertullian (+ um 220) am Ende des 2. und am Beginn des 3. Jahrhunderts. Tertullian meint im Grunde diese Katholizität der Tiefe, wenn er von der „anima naturaliter christiana”[148] spricht. Auch im „Martyrium Polycarpi” (um 156), einige Jahrzehnte früher, ist mit der Katholizität die Ganzheit gemeint[149]. Von der geographischen Bedeutung der Katholizität kann in dieser Schrift noch nicht die Rede sein. Dezidiert wird in ihr die universale Kirche im Gegensatz zu den häretischen Sekten als jene Gemeinschaft verstanden, die den vollen Wahrheitsbesitz hat.

Auch Augustinus (+ 430) denkt bei dem Begriff des Katholischen nicht, entgegen einer weit verbreiteten Auffassung, einfach nur an die äußere Ausbreitung der Kirche, an eine rein geographisch-extensive Universalität, an eine vollkommene und grenzenlose Expansion. Schaut man genauer hin, erkennt man, dass es auch bei ihm zunächst der innere Universalismus ist, der die Katholizität der Kirche Christi begründet. Zunächst denkt auch Augustinus noch bei der Katholizität an die Ganzheit der Wahrheit, die nicht vereinbar ist mit einer inneren Selbstbegrenzung und mit einem elitären Standpunkt, wie ihm das etwa bei den Donatisten begeg-

[147] Ebd., 164 - 168.
[148] Tertullian, Adversus Judaeos 7.
[149] Martyrium Polycarpi 8, 1.

net ist[150]. Von daher erklärt er das Attribut „katholisch“ als innere Ganzheit oder innere Universalität vor allem in dem Sermo III der Sermones inediti[151], in der Epistula 93[152] und in der Epistula 98[153], als äußere Universalität, geographisch, erklärt er das Attribut „katholisch” dann vor allem in seinem Psalmenkommentar, in dem Kommentar zu Psalm 49[154], in der Epistula 170[155], in der Epistula 199[156] und in der Schrift „Contra Cresconium“[157].

Besonders häufig beschäftigt er sich mit dem Epitheton „katholisch“ in seiner Auseinandersetzung mit den Donatisten. Da verwendet er den Begriff „katholisch“ ungefähr zweihundertvierzigmal.

Für Augustinus schließt das Merkmal des Katholischen vor allem und in erster Linie die Absage an jeden Partikularismus in sich sowie die Sorge sowohl für alle Menschen als auch für den ganzen Menschen, wie er sagt[158]. Die Ganzheit des Katholischen ist für ihn die entscheidende Garantie für die Wahrheit des Katholischen.

Die innere Katholizität steht bei den Kirchenvätern am Anfang, sie verbindet sich aber schon bald mit der äußeren, die dann im Denken der Väter mehr und mehr in den Vordergrund tritt.

Die innere Katholizität führte sie notwendig zur äußeren Katholizität, denn in der überraschend schnellen Ausbreitung der Kirche sah man schon bald einen Reflex ihrer inneren Katholizität und zugleich einen Beweis für sie. In der äußeren Katholizität sahen die Väter schon bald einen Reflex der inneren Katholizität, wenn sie erklärten, die innere Katholizität müsse notwendig auch äußerlich zutage treten, wenn nicht unüberwindliche Widerstände entgegenstünden.

Wichtig und instruktiv ist hinsichtlich des Verständnisses des Attributes „katholisch“ in der Väterzeit auch eine bedeutsame Stelle bei Cyrill von Jerusalem (+ 386). Sie findet sich in sei-

---

[150] Leo Scheffczyk, Katholische Glaubenswelt, Wahrheit und Gestalt, Aschaffenburg 1977, 81 - 83.
[151] Augustinus, Sermo III, c. 5 (PL 46, 828).
[152] Augustinus, Epistula 93 (PL 33, 333).
[153] Augustinus, Epistula 98 (PL 33, 362).
[154] Augustinus, Ps 49, c. 3 (PL 36, 566).
[155] Augustinus, Epistula 170 (PL 33, 750 f).
[156] Augustinus, Epistula 199, c. 12 (PL 33, 92)
[157] Augustinus, Contra Cresonium, lib. IV, c. 61, 4 (PL 43, 588 f).
[158] Henri de Lubac, Katholizismus als Gemeinschaft, Einsiedeln 1943, 47 f.

nen Katechesen, in der Katechese Nr. 18[159]. An dieser Stelle werden die beiden Aspekte der Katholizität sorgfältig erläutert.

Zunächst war das Verständnis der Katholizität der Kirche als äußere Katholizität noch nicht möglich, am Anfang der urchristlichen Verkündigung hätte sie nur ein Traum sein können. Hätte man in alter Zeit die Katholizität der Kirche primär als äußere oder räumliche gedacht, dann hätte man diesen Begriff damals noch nicht auf die Kirche anwenden können, die ja damals nur eine kleine Gruppe darstellte, eher ein Sekte, die zudem noch unterdrückt und verfolgt wurde[160].

Das Attribut „katholisch“ bezeichnet demnach bei den Kirchenvätern also ursprünglich die qualitative Ganzheit der Kirche, die sie letztlich christologisch erklären, wenn sie sie immer wieder ableiten von der Existenz Christi in der Kirche. Sekundär tritt dann das Moment der äußeren Verbreitung der Kirche auf dem Erdkreis hervor, die geographische Katholizität[161].

So entspricht es auch der Wortbedeutung von „katholisch”, denn in dem Begriff „katholisch” steckt das griechische „holos”. Damit ist das gemeint, was ein Ganzes bildet. „kath’ holon” bedeutet dann „zusammen”, „in eins”.

In der inneren Katholizität ist allerdings bereits die geographische Expansion, ist bereits das „für alle”, angelegt, wie es ja auch im Missionsauftrag des Auferstandenen (Mt 28, 19) seinen verbalen Ausdruck gefunden hat. Dieser Universalismus ist schon in der Verkündigung des historischen Jesus angelegt, wenn seine Botschaft prinzipiell allen gilt, obwohl er persönlich sich faktisch auf Israel beschränkt hat mit seiner Botschaft, obwohl er sich bis auf einige wenige Ausnahmen nur seinen Volksgenossen verpflichtet gefühlt hat. Der prinzipielle, jedoch latente, Universalismus Jesu tritt nach seiner Auferstehung klar und deutlich hervor und wird dann bald nachdrücklich vor allem von dem Völkerapostel Paulus aufgegriffen und entfaltet.

Ignatius von Antiochien (+ 117), der zum ersten Mal von der Katholizität der Kirche gesprochen hat, hat diese Katholizität im Grunde in der Anwesenheit Christi in der Kirche gesehen, der, wie es bei ihm heißt, allen Menschen erschienen war. Daraus folgte notwendig, dass die

---

[159] Cyrill von Jerusalem, Catecheses 18,23 (PG 33, 1044)
[160] Leo Scheffczyk, Katholische Glaubenswelt, Wahrheit und Gestalt, Aschaffenburg 1977, 21 f.
[161] Ebd.,78 - 81.

Kirche - oder das Christentum - zur Weltreligion wurde, wie es auch ausdrücklich im Missionsbefehl des Auferstandenen artikuliert worden war[162].

Daher ist es nicht verwunderlich, wenn die Väter schon bald der Meinung waren, die innere Katholizität müsse notwendig auch äußerlich zutage treten, wenn nicht unüberwindliche Widerstände entgegenstünden, und wenn sie schon bald in der äußeren Katholizität einen Widerschein der inneren Katholizität erblickten. In der Frühzeit des Christentums dachte man demnach die wesentliche Universalität der Kirche zunächst als eine qualitative Bestimmung. Dabei wurde indessen die quantitativ-geographische Universalität mitbedacht, jedenfalls schon sehr bald. Man sh dann in der quantitativen Katholizität einen sichtbaren Erweis der qualitativen Katholizität der Kirche[163].

Dabei ist zu bedenken, dass es im Altertum keine Universalreligionen gegeben hat, dass in der alten Welt die Religionen immer an das Volkstum, an die Kultur und an das jeweilige Land gebunden gewesen sind[164], wenn man einmal von den Mysterienkulten absieht, aber diese waren ja esoterisch, elitär. Abgesehen von den Mysterienkulten, Religionen sui generis, kannte man im Altertum nur nationale Religionen, Volksreligionen. Das gilt im Grunde auch noch für die großen Weltreligionen der Gegenwart, wenn man vom Christentum absieht. Allein das Christentum ist als Weltreligion wesenhaft international oder besser übernational, an keine Kultur gebunden.

Die innere Universalität der Kirche, die dann bald in ihrer äußeren Universalität sichtbar wurde, musste in alter Zeit einen tiefen Eindruck auf die Menschen machen. Wenn sich hier eine universale Religion durchsetzte, musste das geradezu als ein göttliches Wunder erscheinen, als eine himmlische Bestätigung des Anspruchs dieser Religion. Was lag dann näher, als dass man gerade in der Universalität dieser Religion einen überzeugenden Beweis für ihre innere Qualität erblickte. Der äußere Durchbruch einer universalen Religion musste in der Antike geradezu als ein göttliches Wunder erscheinen und als eine himmlische Bestätigung des Anspruchs dieser Religion[165].

---

[162] Karl Adam, Das Wesen des Katholizismus, Düsseldorf [12]1949 ([1]1924), 158 - 164.
[163] Leo Scheffczyk, Katholische Glaubenswelt, Wahrheit und Gestalt, Aschaffenburg 1977, 83 f.
[164] Franz König, Hrsg., Christus und die Religionen der Erde II, Wien [3]1951; Leo Scheffczyk, Katholische Glaubenswelt, Wahrheit und Gestalt, Aschaffenburg 1977, 84.
[165] Ebd., 83 f.

Die quantitative Betrachtungsweise der „nota" der Katholizität setzte sich im Grund erst vollends durch in der Gegenreformation. „Angesichts der Spaltungen der Christenheit konnte der Anspruch der Katholizität von innen her nicht mehr recht begründet und ausgewiesen werden", weil die Ganzheit zu Recht oder zu Unrecht von beiden Seiten beansprucht wurde. „So ging die antireformatorische Polemik des Katholizismus mehr und mehr auf den äußeren Nachweis der Verbreitung der katholischen Kirche in der ganzen Welt ein, was der Protestantismus in dieser Weise für sich nicht beanspruchen konnte"[166]. Diese Sicht der Katholizität bedingte auch - jedenfalls zum Teil -, den großen Aufschwung der Missionsbewegung der Kirche im 16. Jahrhundert. Man wollte die Eindrucksmächtigkeit der katholischen Universalität noch steigern und angesichts der Verluste im Abendland wollte man durch die tatkräftige Ausbreitung der Kirche in Amerika, Afrika und Ostasien ihre quantitative Katholizität umso wirkungsvoller unter Beweis stellen. Dieser Beweis machte jedoch nur so lange Eindruck bis auch die reformatorischen Gemeinschaften dazu übergingen, eine intensive Missionstätigkeit zu entfalten, wenngleich sie dabei im Allgemeinen nicht so erfolgreich waren wie die Mutterkirche. Immerhin führte die Ausbreitung des Protestantismus dazu, dass etwa Robert Bellarmin (+ 1622) und andere Theologen seit dem 17. Jahrhundert mit einem zeitlich-sukzessiven Begriff von Universalität argumentierten. Sie sagten, der Katholizität der Kirche sei Genüge getan, wenn die Kirche „in der geschichtlichen Entwicklung immer dieselbe bleibe und im Laufe der Zeit langsam bei allen Völkern Fuß fasse"[167]. Durch das erste Moment sah man die innere Katholizität der Kirche begründet, durch das letztere die äußere. Am Ende des 19. Jahrhunderts und am Beginn des 20. Jahrhunderts erfolgte dann vielfach eine Neubesinnung auf die qualitative Katholizität der Kirche[168]. Der Religionsphilosoph und Theologe John Henry Newman (+ 1890), einer der bedeutendsten Vertreter der Kirche im 19. Jahrhun-dert, spricht die innere Katholizität der Kirche an, wenn er erklärt: „Der Kirche allein ist es gelungen, Böses zu verwerfen, ohne Gutes zu opfern, und Dinge, die in allen Schulen unverträglich sind, in eins zu halten"[169]. Da haben wir dann wieder die Ganzheit, das katholische „et".

Angesichts der „nota" der Katholizität, speziell im Sinne der äußeren Katholizität, ist eine Nationalkirche ein Widerspruch in sich, wenngleich die Geschichte immer wieder christliche Nationalkirchen hervorgebracht hat. Von Anfang an steht die Kirche entsprechend dem Selbstverständnis des Christentums ihrem Wesen nach über allen Nationen. Deshalb kann

---

[166] Ebd., 85.
[167] Ebd., 86.
[168] Ebd.
[169] Karl Adam, Das Wesen des Katholizismus, Düsseldorf [12]1949 ([1]1924), 168.

eine Nationalkirche aus der genuinen Sicht der Kirche nur als ein Rückfall in die vorchristliche Gegebenheit der Volksreligionen verstanden werden.

Das zu betonen, ist angebracht angesichts der immer wieder hervortretenden dezentralistischen Tendenzen in der Kirche oder im Christentum und angesichts der Zersplitterung des Christentums in seiner zweitausendjährigen Geschichte. Gerade in der Gegenwart sind die dezentralistischen Tendenzen wieder sehr stark. Speziell bei uns in Deutschland findet der Gedanke einer katholischen Nationalkirche vielfach wohlwollende Resonanz, scheinen gar manche Aktivitäten entschlossen in diese Richtung zu gehen. Demnach ist die Stärkung des Zentrums der Kirche ein wichtiges Gebot der Stunde. Das bedeutet eine Stärkung des Petrusprimates, von dem her die Katholizität der Kirche stets ihre entscheidende Kraft empfangen hat.

Als Universalkirche bedarf die Kirche Christi des Primates, damit sie den den Universalismus bedrohenden zentrifugalen Kräften wirksam entgegentreten kann. Das müsste schon der natürlichen Vernunft einleuchten. Von daher könnte man sagen: Wenn es das Papsttum nicht schon gäbe, müsste die Kirche es heute um der Bewahrung ihrer Identität willen erfinden.

Festzuhalten ist demnach: Nicht deshalb ist die Kirche in erster Linie katholisch, weil sie eine große Zahl von Anhängern hat und gegenwärtig über die ganze Welt verbreitet ist. Sie war bereits katholisch am Morgen des Pfingsttags, als noch ein kleiner Saal ihre Mitglieder fassen konnte[170].

Das Pfingstereignis am Beginn der Geschichte der Kirche ist mit der Herabkunft des Heiligen Geistes und dem Sprachenwunder, das man besser als ein Hörwunder verstehen sollte, gleichsam ein Vorausverweis auf die äußere Katholizität der Kirche. So schreibt Karl Adam in seinem Buch „Das Wesen des Katholizismus“[171].

Die Katholizität ist nicht zunächst eine Frage der Zahl. Darum war die Kirche auch katholisch, als die Wogen des Arianismus sie zu verschlingen drohten im 4. Jahrhundert, als, wie der Kirchenvater Athanasius (+ 373) schreibt, der Erdkreis aufseufzte, weil er arianisch geworden war. Und die Kirche würde auch dann katholisch bleiben, wenn sie in Zukunft immer mehr zu einer kleinen Herde zusammenschrumpfen würde. Denn die Katholizität der Kirche Christi ist ihrem Wesen nach in erster Linie nicht eine Sache der Geographie und der Zahlen.

[170] Ebd., 66.
[171] Ebd.

Zunächst betrifft sie das innere Wesen der Kirche, wie der französische Theologe Henri de Lubac (+ 1991) prononciert feststellt in seinem Buch „Katholizismus als Gemeinschaft[172].

Dennoch ist die quantitative Katholizität ein wichtiges Argument für die fundamentaltheologische Ekklesiologie, und faktisch ist es auch eindrucksvoll, wenn man etwa zeigen kann, dass mehr als die Hälfte der Christenheit der römischen Kirche - zumindest namentlich - angehört oder dass etwa ein Sechstel der Gesamtbevölkerung der Erde römisch-katholisch ist, oder wenn man darauf hinweisen kann, dass die römische Kirche zahlenmäßig die größte Religionsgemeinschaft überhaupt ist.

Aus der Katholizität der Kirche, verstanden als Universalität im Sinne der Ganzheit, ergibt sich auch ihre Heilsnotwendigkeit. Denn nur das Ganze kann das Heil bringen. Pointiert hebt das II. Vaticanum zusammen mit der inneren und äußeren Katholizität der Kirche ihre sich daraus ergebende Heilsnotwendigkeit hervor. In dem Dekret „Unitatis redintegratio" - das ist das Ökumenismus-Dekret - erklärt es: Weil in der Kirche alle geoffenbarten Wahrheiten vorhanden sind, weil in ihr die ganze Fülle der göttlichen Heilsgüter vorhanden ist, deshalb kann man nur durch sie „Zutritt zu der ganzen Fülle der Heilsmittel haben"[173]. Hier geht es um die innere Katholizität. Gleichzeitig betont das Konzil in der Kirchenkonstitution „Lumen gentium" die quantitative Universalität der Kirche, wenn es da erklärt, die Kirche sei hingeordnet auf die Menschen aller Zeiten, Rassen und Kulturen, sie sei ihrer Natur nach nicht National- und Landeskirche, sondern Weltkirche[174].. Das Konzil beruft sich dabei auf den Missionsbefehl des Auferstandenen, wie er uns im Matthäus-Evangelium, in der Apostelgeschichte und im Markus-Evangelium überliefert wird. Im Matthäus-Evangelium heißt es: „...macht alle Völker zu meinen Jüngern" (Mt 28, 19), in der Apostelgeschichte heißt es: „...ihr sollt meine Zeugen sein bis an die Grenzen der Erde" (Apg 1, 8), und im Markus-Evangelium heißt es: „Geht hinaus in alle Welt und verkündet das Evangelium der gesamten Schöpfung" (Mk 16, 15). Das Konzil zitiert in diesem Zusammenhang auch den Kolosserbrief, in dem festgestellt wird, dass das Evangelium „in der ganzen Schöpfung, die unter dem Himmel ist, verkündet wurde" (Kol 1, 23), und folgert daraus, dass die Kirche „die ganze Menschheit mit all ihren Gütern unter dem einen Haupt Christus zusammenfassen" muss „in der Einheit seines Gei-

[172] Henri de Lubac, Katholizismus als Gemeinschaft, Einsiedeln 1943, 44 f.
[173] Unitatis redintegratio, n. 4.
[174] Lumen gentium, n. 13.

stes". Natürlich kann es hier nicht um unfruchtbare und geistlose Einheitlichkeit gehen, sondern nur um Einheit in der Vielfalt[175].

Das Zweite Vatikanische Konzil sieht mit dem überlieferten Glauben der Kirche den tieferen Grund für die innere und äußere Katholizität der Kirche und für ihre Heilsnotwendigkeit im Geheimnis der Inkarnation - die Kirche versteht sich als die Fortführung dieses Geheimnisses - und, in Verbindung damit, im allgemeinen Heilswillen Gottes oder in der Universalität des Heiles, das für alle bestimmt ist. Die Kirche ist für alle bestimmt. Das ist ein wesentliches Moment, das ihr von Anfang an inhäriert. Stets war es eine elementare Überzeugung der Kirche, dass sie nicht elitär oder nur für bestimmte Gruppen von Menschen oder nur für bestimmte Zeiten gestiftet wurde, sondern für alle Menschen „loco et tempore". Das wurde bereits deutlich bei den zitierten Stellen, die die universale Mission der Kirche als eine Aufgabe von grundlegender Wichtigkeit hervorheben: Mk 16, 15; Mt 28, 19; Apg 1, 8 und Kol 1, 23). Diesen Schriftstellen kann man eine Reihe von weiteren hinzufügen, etwa Apg 17, 30; Rö 8, 32; 1 Tim 2, 4 ff und 1 Petr 2, 9. Apg 17, 30 heißt es: „Gott, der über die Zeiten der Unwissenheit hinweggesehen hat, lässt jetzt den Menschen verkünden, dass überall sich alle bekehren sollen". Rö 8,32 heißt es: „Gott hat seinen eigenen Sohn nicht geschont, son-dern ihn für uns alle hingegeben...". 1 Tim 2, 4 ff heißt es sinngemäß: Gott will, dass alle Menschen gerettet werden und zur Erkenntnis der Wahrheit gelangen. Sehr eindrucksvoll kommt die Universalität des Heiles auch in einer bekannten und oft zitierten Stelle des 1. Petrusbriefes zum Ausdruck, 1 Petr 2, 9, in der es heißt: „Ihr aber seid ein auserwähltes Geschlecht, eine königliche Priesterschaft, ein heiliger Stamm, ein Volk, das Gott sich zum Eigentum erwählt hat, damit ihr die großen Taten dessen verkündet, der euch aus der Finsternis in sein wunderbares Licht gerufen hat" (1 Petr 2, 9).

Man könnte noch viele weitere Texte anführen in diesem Zusammenhang. Immer haben wir hier den gleichen Tenor: Das Heilswirken Gottes bezieht sich auf die ganze Welt, auf alle Menschen und alle Zeiten. Der allgemeine Heilswille Gottes, das universale Ja Gottes zum Menschen und zur Welt, gipfelt aber im Geheimnis der Menschwerdung Gottes, weshalb Christus nach dem Neuen Testament der neue, der zweite Adam ist (1 Kor 15, 45), das Haupt der Schöpfung und der Kirche (Eph 1, 22; Kol 1, 14 ff). Er ist für alle gestorben, wie der 2. Korintherbrief lapidar feststellt (2 Kor 5, 14), und er will, wie das Johannes-Evangelium betont, alle an sich ziehen (Joh 12, 32).

---

[175] Henri de Lubac, Katholizismus als Gemeinschaft, Einsiedeln 1943, 53 - 56.

Weil die Kirche das Ganze umfasst, deshalb ist sie für alle. In diesem Punkt sind sich im Grunde die meisten christlichen Denominationen einig, in diesem Sinne nehmen die meisten christlichen Gemeinschaften das Attribut des Katholischen für sich in Anspruch. Verschie-dener Meinung sind sie dann jedoch im Hinblick auf die Frage, wie das Katholische näherhin zu verstehen ist, wie es sich zu verwirklichen und wie es sich darzustellen hat.

Von daher erhebt nicht nur die römische Kirche den Anspruch auf das Attribut der Katholizität, erheben auch andere christliche Gemeinschaften diesen Anspruch, ja, die allermeisten christlichen Denominationen tun es. Das ist aus unserer Sicht zunächst erfreulich. Sie erkennen und anerkennen damit nämlich, dass die Katholizität zutiefst mit dem Christentum verbunden ist. Diese Gemeinsamkeit bleibt allerdings rein formal, wenn man bei der genaueren Bestimmung dessen, was man darunter versteht, recht verschiedene Wege geht, zum Teil bis hin zur völligen Aushöhlung des Begriffs „katholisch".

Wenn die evangelischen Theologen das Kennzeichen des Katholischen oder die Wesenseigentümlichkeit des Katholischen für die Gemeinschaften, die aus der Reformation hervorgegangen sind, in Anspruch nehmen, wenden sie sich bewusst gegen die Verwendung dieses Merkmals im konfessionellen und apologetischen Sinn, weil, wie sie sagen, eine christliche Gemeinschaft sich nicht mit einem Attribut charakterisieren darf, das allen christlichen Gemeinschaften zukommt, das ein Wesenselement des Christentums überhaupt ist. So lesen wir etwa in der Dogmatik von Gerhard Rödding, einer modernen evangelischen Dogmatik: „Auch zum evangelischen Bekenntnis gehört es, von Katholizität zu sprechen"[176]. Katholizität heißt, so stellt er fest, „dass dieses Heil (das Christusheil) der ganzen Welt angeboten wird und auch einen Anspruch hat, von der ganzen Welt gehört zu werden". Und er fährt fort: „Die Katholizität der Kirche (gemeint ist die evangelische Kirche) zeigt sich (auch) darin, dass sie ihre Lehre und ihre Ämter weitergibt, die Sakramente von Generation zu Generation verwaltet und in all dem den immer gleichen Auftrag wahrnimmt. Die reformatorischen Kirchen haben diese Kontinuität bewusst aufgenommen, indem sie zum Beispiel die altkirchlichen Glaubensbekenntnisse rezipierten und in ihre Gottesdienste aufnahmen".

Haben wir hier eine negative Äußerung zur Katholizität der katholischen Kirche aus evangelischer Sicht, äußert sich der protestantische Theologe Adolf von Harnack (+ 1930) über sie mit einer gewissen Nostalgie im Hinblick auf die evangelische Kirche, wenn er feststellt:

[176] Gerhard Rödding, Dogmatik im Grundriß, Gütersloh 1974, 138.

„(Ein Drittes,) was wir von der römischen Kirche lernen können, ist der Gedanke der Katholizität, der Zug nach einer allgemeinen und wirksamen Verbrüderung der Menschen durch das Evangelium, das Streben nach Verwirklichung des Gedankens Jesu Christi: Ein Hirt und eine Herde! Ich glaube, es aussprechen zu dürfen: Der ernste Katholik empfindet den Segen einer großen christlichen Gemeinschaft lebendiger, die Spaltung der Christenheit schmerzlicher, die Aufgabe, die allen Gläubigen gesetzt ist, gewissenhafter als wir“[177]. In diesem Sinne kritisiert Karl Barth (+ 1968) nachdrücklich die angebliche Aufgabe des Anspruchs der Katholizität im Protestantismus, wenn er es eine große Gedankenlosigkeit nennt, dass die evangelische Christenheit aus Protest gegen Rom das Prädikat „katholisch“ der römischen Kirche überlassen und damit etwas aufgegeben habe, das eigentlich unaufgebbar sei. Diesen Gedanken greift der protestantische Theologe Hans Asmussen (+ 1968) auf, wenn er nunanciert feststellt: Entweder ist man katholischer Christ oder man ist kein Christ[178].

Der Anspruch der Katholizität im Raum des reformatorischen Christentums ist ein positives Zeichen für eine noch verbliebene Einheit, die hier allerdings arg reduziert wird durch ihre Deutung. Teilweise wird das Attribut der Katholizität hier nämlich nicht einmal mehr auf das Christentum und die Kirche bezogen, sondern einfach auf den Glauben als solchen, der dann nicht einmal mehr der spezifisch christliche sein muss. So stellen etwa für eine existentialistische Theologie, wie sie von dem evangelischen Theologen Fritz Buri (+ 1995), früher Dogmatiker in Basel, vertreten wird, Kirche und Christentum keine objektiven Größen mehr dar, so wird in einer existentialistischen Theologie jede engagierte Entscheidung als katholisch verstanden, sofern sie das „ganze Dasein des Einzelnen umfasst und zugleich universal ist, weil sie in analoger Weise alle umspannt“[179]. Da fehlt die Kirche und die Zurückführung des Universalen, des Katholischen, auf seinen Einheitsgrund, auf seinen konkreten Sinn und auf seinen eigentümlichen Ursprung.

Halten die Christen des reformatorischen Bekenntnisses auch in der Regel und übrigens ebenso auch die orthodoxen Christen theoretisch an dem Attribut „katholisch“ fest, wenn sie es auch oftmals innerlich entleert und ausgehöhlt haben, in der Praxis haben sie es doch der römischen Kirche überlassen[180], wenngleich zuweilen nicht ohne Bedauern.

---

[177] Adolf von Harnack, Reden und Aufsätze I, Gießen 1904, 249.
[178] Hans Asmussen, Katholische Reformation, Stuttgart ^{2}1959; Hans Asmussen / Wilhelm Stählin, Die Katholizität der Kirche, Stuttgart 1957 - Hans Asmussen * 1898 + 1968 - Wilhelm Stählin * 1883 + 1975.
[179] Fritz Bury, Dogmatik im Dialog, Güterloh 1973, 40.
[180] Walter Kern, Franz Joseph Schierse, Günter Stachel, Hrsg., Warum glauben?, Begründung und Verteidigung des Glaubens in neununddreißig Thesen, Würzburg 1961, 334 f.

Mögen die verschiedenen Gemeinschaften das Attribut „katholisch“ auch für sich reklamieren, theoretisch, sie kommen nicht daran vorbei, zu konzedieren, dass die innere Ganzheit und die äußere Universalität in der größten christlichen Gruppierung, die gleichzeitig die, wie bereits festgestellt wurde, bei weitem größte Religionsgemeinschaft ist, mit größerer Eindrucksmächtigkeit gegeben ist als in der eigenen Gruppierung, vor allem auch wenn sie sie im Zusammenhang mit der Einheit sehen. Das wird auch immer wieder mit Respekt und Bewunderung konstatiert, wo man das Phänomen des „Ecclesia catholica“ unvoreingenommen in Augenschein nimmt, das freilich in der Gegenwart durch einen gigantischen Verfallsprozess verdunkelt wird.

Das Wesensmerkmal der Katholizität muss im Zusammenhang mit den Wesensmerkmalen der Einheit, der Heiligkeit und der Apostolizität gesehen werden.

b) Die nota der Einheit

Es ist auffallend, dass auch die Einheit der Kirche untrennbar mit dem Selbstverständnis der Kirche verbunden ist, von Anfang an. Immer wieder wird sie bereits in den Schriften des Neuen Testamentes apostrophiert, und von Anfang an wurde sie in den verschiedensten Glaubensbekenntnissen nachdrücklich artikuliert. Schon in alter Zeit wurde sie verstanden als Einzigkeit wie auch als Einheitlichkeit, das heißt als numerische wie auch als organische Einheit, als innere Einheit wie auch als äußere Einheit. Die numerische Einheit, die äußere Einheit oder die Einzigkeit, ist die „singularitas“ oder die „unicitas“, die innere Einheit, die organische Einheit oder die Einheitlichkeit, ist die „unitas essentialis“. Der Gegensatz zu der Einzigkeit ist dann in der Anwendung auf die Kirche die Mehrheit oder die Vielzahl von Kirchen, der Gegensatz zur Einheitlichkeit, verstanden als innere Einheit und Geschlossenheit, sind dann die Abspaltungen und die Abtrennungen. Sowohl die numerische Einheit ist der Kirche vorgegeben als auch die organische Einheit, aber in dieser doppelten Gestalt ist sie nicht nur Gabe, sondern auch Aufgabe.

Einen Plural von Kirchen gibt es im Verständnis der Alten Kirche nur in bezug auf die Ortskirche, in der sich die universale Kirche darstellt. Gruppierungen, die sich von der universalen Kirche trennen, können sich in diesem Verständnis nicht mehr Kirchen nennen. Heute ist der Sprachgebrauch anders geworden, wenn man all jene christlichen Gemeinschaften, die die apostolische Sukzession bewahrt haben, als Kirchen bezeichnet oder wenn man dem Ter-

minus „Kirche“ seine dogmatische Bedeutung nimmt und ihn im rein soziologischen Sinn verwendet.

Jesus vergleicht die Kirche mit einem Weinberg, mit einem Acker und mit einem Haus, das auf Felsengrund gebaut ist. Für den Fortbestand seiner Jüngerschaft betont er die Notwendigkeit der Einheit und der Geschlossenheit, wenn er feststellt: „Jedes Reich, das in sich selbst gespalten ist, zerfällt, und jede Stadt und jedes Haus, das in sich selbst gespalten ist, kann nicht Bestand haben“ (Mt 12, 25 parr). Und es ist seine dezidierte Absicht, „die zerstreuten Kinder Gottes“ zusammenzuführen (Joh 11, 52).

Wir müssen die Einheit der Kirche als so etwas wie den Kontrapunkt zu ihrer Universalität verstehen. Als innere und als numerische Einheit ist sie ihr, wie festgestellt wurde, nicht nur vorgegeben, ist sie ihr vielmehr auch als Auftrag gegeben. Die Urkirche hat das jesuanische Anliegen, dass seine Stiftung numerisch und innerlich einheitlich ist und sein muss, sehr ernst genommen. Programmatisch verkündet sie die „singularitas“ und die „unitas essentialis“ der Kirche in der Apostelgeschichte, wenn es da heißt: „Sie verharrten in der Lehre der Apostel, in der brüderlichen Gemeinschaft, im Brotbrechen und im Gebet“ (Apg 2, 42) oder wenn es da heißt: „Die Menge der Gläubigen war ein Herz und eine Seele“ (Apg 4, 32).

Im den Evangelien tritt die Sorge um die Einheit besonders im Johannes-Evangelium hervor. An zwei Stellen sei hier erinnert, an Joh 10, 16 und an das 17. Kapitel des Johannes-Evangeliums. Joh 10, 16 heißt es: „Noch andere Schafe habe ich, die nicht aus dieser Hürde sind, auch sie muss ich herbeiführen … und es wird ein Hirt und eine Herde sein“. Es geht hier um die Einheit im Blick auf den Gegensatz von Juden und Heiden. Das 17. Kapitel des Johannes-Evangeliums hat als Ganzes die Einheit der Jesus-Jünger zum Thema. Eine auffallende Rolle spielt die innere Einheit der Kirche innerhalb des Neuen Testamentes auch im 1. Korintherbrief und im Epheserbrief sowie in den Pastoralbriefen, im 1. Johannesbrief und in der Apokalypse. Aber genau genommen ist sie das Grundthema aller neutestamentlichen Schriften, sofern sie im Wesen der Basileia-Verkündigung Jesu liegt, in der es ihm wesentlich um die Sammlung des alttestamentlichen Gottesvolkes geht.

Der Evangelist Johannes sieht den Grund der Einheit der Gläubigen in der Einheit des Sohnes mit dem Vater (Joh 17, 11.21.23). Diese wirkt sich darin aus, dass der Sohn den „Namen“ des Vaters offenbart (Joh 17, 6.12.26), dass er für sein Volk und für die „zerstreuten Kinder

Gottes“ stirbt (Joh 11,51 f). Die in der Hingabe Jesu begründete Einheit eröffnet sich nach dem Römerbrief wie auch nach dem 1. Korintherbrief durch den Heiligen Geist, den Geist Gottes und den Geist Jesu Christi (Rö 8,9 ff; 1 Kor 2,10 ff; 6,17; vgl. 2 Kor 3,17). Im 1. Korintherbrief wird die Einheit der Kirche mit Berufung auf das Wesen des Christentums gefordert, wenn es da heißt, dass es für den Christen nur einen Gott gibt, „den Vater, von dem alle Dinge stammen“, und dass es für ihn „nur einen Herrn Jesus Christus“ gibt, „durch den alle Dinge sind und von dem auch wir das Dasein haben“ (1 Kor 8, 6). Die verschiedenen Ämter und Dienste fließen gemäß dem 1. Korintherbrief aus einer einzigen Quelle hervor. Daher stellt er fest: „Es gibt verschiedene Gnadengaben, aber es ist derselbe Geist. Es gibt verschiedene Ämter, aber es ist derselbe Herr. Es gibt verschiedene Wunderkräfte, aber es ist derselbe Gott, der alles in allem wirkt“ (1 Kor 12, 4 ff; Rö 12, 3 ff). Die Grundlage der inneren Verbundenheit der Christen miteinander ist die Taufe (1 Kor 12, 13), sie erhält immer neu Nahrung und Stärkung durch die Eucharistie (1 Kor 10, 16 ff), und sie wird endlich garantiert durch die, die von Christus zu Aposteln, zu Propheten, zu Verkündigern des Evangeliums, zu Hirten und Lehrern bestimmt worden sind (Eph 4, 11 f). Der Epheserbrief ermahnt die Gläubigen nachdrücklich, die Einheit des Geistes zu wahren durch das Band des Friedens (Eph 4, 3).

In allen Schriften des Neuen Testamentes begegnet uns die Sorge um die Einheit der Kirche, mehr oder weniger, vor allem, wie bereits betont wurde, im Johannes-Evangelium (Joh 17). Die Sorge um die Einheit der Kirche begegnet uns aber auch in den beiden Korintherbriefen, in den Pastoralbriefen, im 1. Johannesbrief und in der Apokalypse. Im Dienst der Einheit steht in erster Linie das Amt, in dem sich der Geist in ganz spezifischer Weise kundtut. Ein bedeutsames Zeichen der Einheit ist von daher dann die Taufe.

Vor allem ist es das Amt, das im Neuen Testament vorwiegend im apostolischen Amt explizit wird, das dem einen Evangelium dient. Wie in der Apostelgeschichte deutlich wird (Apg 6, 1 ff und 14, 23), entstehen die lokalen kirchlichen Ämter in Ausgliederung aus dem apostolischen Amt. Sie, die kirchlichen Ämter, haben ihrerseits für die Einheit der lokalen Gemeinden Sorge zu tragen (Apg 20, 28 ff). Nach Gal 1 und 2 sucht Paulus auf eine ausdrückliche Offenbarung hin die Einigung mit den Altaposteln. In seinem Evangelium und in seinem apostolischen Amt, zu dem der auferstandene Christus selber ihn berufen hat, bedingt er in seiner Person die Mitte und der Einheit der Ortskirchen seines Missionsgebietes in sich und untereinander (1 Kor 3,10 ff).

Paulus sorgt für die Einheit in den von ihm gegründeten Gemeinden im Bewusstsein seiner apostolischen Vollmacht durch Anordnungen, Briefe, Reisen und durch die Sendung von Vertretern. Nach Eph 4, 11 sind die lokalen Hirten und Lehrer in die Einheit der Dienste zum Aufbau des einen Leibes Christi mit einbezogen. Nach den Pastoralbriefen sorgt nicht nur der Apostel selbst, sondern sorgen in der Sukzession auch seine Vertreter und Nachfolger für die innere Einheit der Kirche. Im Epheser-Brief wird gefordert, dass darüber hinaus alle „auf die Wahrung der Einheit des Geistes durch das Band des Friedens" bedacht sind. Weiter heißt es dann: „... ein Leib und ein Geist, wie ihr auch gerufen wurdet zu einer Hoffnung eurer Berufung, ein Herr, ein Glaube, eine Taufe, ein Gott und Vater aller, der über allen ist und durch alle und in allen"[181].

In ganz besonderer Weise wird die innere Einheit der Kirche, die sich nach außen hin darstellen soll und muss, durch den paulinischen Begriff des Leibes Christi ausgedrückt. Der katholische Exeget Heinrich Schlier (+ 1978) schreibt: „Dem einen Geist entspricht der jedem einzelnen Glied vorausliegende, alle Glieder umfassende, gegenseitig aufeinander verweisende und in ihrer Gemeinschaft lebendig zu bewahrende eine Leib ... der, jeweils in der Einzelgemeinde präsent, insgesamt den ‚neuen Menschen' (aus Juden und Heiden), die Menschheit des ‚letzten Adam' umfasst ... und auf das All unter einem ‚Haupt' zielt ..."[182]. Bedeutende Stellen sind in diesem Zusammenhang folgende: Rö 12, 4; 5, 12; 1 Kor 12, 14 ff; 15, 21 f. 44 ff und Eph 1, 10 bzw. 4, 15 f.

Die Betonung der Einheit der Gemeinde Jesu ist auch ein Grundthema in der nachapostolischen Zeit. Hier ist zu erinnern an Clemens von Rom[183], an die Didache[184] und an Ignatius von Antiochien[185].

Man kann also sagen, dass Jesus die Einheit gefordert und die Urkirche es als ihre besondere Sorge betrachtet hat, diese Einheit zu verwirklichen, selbstverständlich nicht in starrer Gleichmacherei und unfruchtbarer Einlinigkeit, sondern als Einheitlichkeit im Wesentlichen. Im 10. Kapitel des 1. Korintherbriefes heißt es: „Man kann nicht am Tisch des Herrn teilhaben und am Tisch der bösen Geister" (1 Kor 10, 21) (vgl. Eph 4, 5; 2 Kor 6, 14 ff).

---

[181] Eph 4, 3 – 6.
[182] Heinrich Schlier, Grundzüge einer paulinischen Theologie, Freiburg 1978, 53.
[183] 1 Clem 46, 6.
[184] Didache, 9, 4; 10, 5.
[185] Ignatius von Antiochien, Ep. ad Magn 7, 1; Ep. ad Philad 4, 1.

Gewiss gab es auch in der Urkirche in der Durchführung der Einheit mancherlei Schwierigkeiten, aber das stellte den Grundsatz nicht in Frage. An ihm hielt man fest. Die Schwierigkeiten bei der Durchführung des Prinzips der Einheit resultierten zum einen aus der Gegensätzlichkeit des Denkens bei den Judenchristen und den Heidenchristen, zum anderen aus den mannigfachen Spannungen in den nicht gerade homogenen Gemeinden, wie sie nun einmal der menschlichen Wirklichkeit entsprechen.

Für Irenäus von Lyon (+ um 202) ist die Einheit der Kirche angesichts der Unterschiede der Sprache, der Kultur und der Rasse ein bedeutsames Kriterium für ihren apostolischen Ursprung[186]. Da wird das Wesensmerkmal zu einem Erkennungszeichen. Die Antagonismen sind für Irenäus immer Kennzeichen für den Irrtum[187]. Er schreibt: „Obwohl die Kirche in der ganzen Welt zerstreut ist, bewahrt sie doch sorgfältig ihren Glauben, wie wenn sie in einem Hause wohnte, und glaubt daran so, wie wenn sie nur ein Herz und eine Seele hätte, und predigt, lehrt und überliefert einstimmig dasselbe, wie wenn sie einen Mund hätte. Denn wenn auch die Sprachen in der Welt verschieden sind, so ist doch der Inhalt der Überlieferung ein und derselbe“[188]. Es ist klar, dass das mehr eine Beschreibung des Ideals als der alltäglichen Realität ist, dass sie zumindest nicht immer der Wirklichkeit entsprochen hat.

Cyprian von Karthago (+ 258) und Augustinus (+ 430) haben über die Einheit der Kirche je eine eigene Schrift verfasst. Sie betonen sowohl die Einheit der Kirche nach außen hin, gegenüber dem Heidentum, die „singularitas“, die „unicitas“, als auch die Einheit nach innen hin, die Einheit gegenüber den häretischen und schismatischen Gemeinschaften, die „unitas essentialis“. Es wurde bereits festgestellt, dass die essentielle Einheit zugleich Gabe und Aufgabe der Kirche ist. Besonders schön tritt die Bedeutung der Einheit für die Kirche hervor in der augustinischen Schrift „De unitate ecclesiae“. Der Grundtenor dieser Schrift ist der Hinweis darauf, dass gegenüber der religiösen Zerrissenheit, welche sich im Heidentum zeigt, das charakteristische Merkmal des Christentums und der Kirche die Einheit ist. Aber nicht nur gegenüber dem Heidentum, sondern auch gegenüber den häretischen und schismatischen Gemeinschaften wird die Kirche hier als die eine und einige apostrophiert. Augustinus erklärt an dieser Stelle: Die Einigkeit im Glauben ist das kennzeichnende Merkmal der wahren Kirche, wie die Uneinigkeit die Häresie kennzeichnet. Als exemplarisch charakterisiert Augustinus in dieser Schrift den Weg der Donatisten, deren Trennung von der Kirche sich dadurch gerächt

[186] Irenäus, Adv. Haer I, 9, 5.
[187] Albert Lang, Fundamentaltheologie II, München [4]1967, 159 – 163.
[188] Irenäus, Adv. Haer I, 10, 2; EP 192.

hat, dass sie, wie er feststellt, um ihrer Trennung willen und wegen ihrer Hinwendung zum Subjektivismus in zahlreiche Gruppierungen auseinandergefallen sind. Interessant ist hier auch der Hinweis des Augustinus auf die negative Einheit der Häretiker, wenn er bemerkt, diese seien zwar unter sich uneins, aber sogleich würden sie eins werden, wenn es gegen die wahre Kirche gehe[189]. Ihr gemeinsamer Nenner ist also der Protest gegen die Wahrheit; unter sich sind sie zwar uneins, im Protest gegen die Einheit der Kirche und in der Zerstörung dieser Einheit sind sie sich jedoch einig.

Auch andere Kirchenväter haben Schriften über die Einheit der Kirche verfasst. Sie alle sind inspiriert von den faktischen Spaltungen und Häresien, mit denen sich die Kirche schon in der Väterzeit auseinanderzusetzen hatte. Einmütig betonen sie sowohl die Einheit der Kirche nach außen hin, gegenüber dem Heidentum, als auch nach innen hin, gegenüber den häretischen und schismatischen Gemeinschaften, und erklären, die Einigkeit im Glauben sei das Kennzeichen der wahren Kirche wie die Uneinigkeit im Glauben die Häresie kennzeichne.

Demnach kann es keine Vielzahl von christlichen Kirchen geben, es sei denn, sie haben ihren Einheitspunkt in der römischen Kirche. Das geht klar und deutlich aus der Lehre der Alten Kirche hervor. Dabei deutet sich schon im 1. Jahrhundert innerhalb der Kirche die Überzeugung an, dass die einzelne Gemeinde sich nur dann Kirche nennen darf, wenn sie in der Gemeinschaft mit der Universalkirche steht. Deshalb darf es in der Kirche keine Spaltungen und Trennungen, aber auch keine wie auch immer geartete Teilidentifikation und keine subjektive Auswahl hinsichtlich des Glaubens geben. Die Väter verstehen die Einheit der Kirche als vorhandene und als zu schaffende Wirklichkeit, als eine wesenhaft in der Kirche grundgelegte und gleichzeitig immer neu herbeizuführende Wirklichkeit, als ontologische Aussage und als ethische Forderung. Dabei wissen sie sehr wohl um die mannigfachen Schwierigkeiten in der Herstellung und in der Bewahrung der Einheit, wie sie nun einmal dank der Ursünde aus der menschlichen Natur hervorgehen.

Die Einheit ist für das Neue Testament und für die Väter indessen nicht nur ein Wesensmerkmal der Kirche Jesu Christi, sondern auch ein Erkennungszeichen für sie. Die organische oder innere Einheit der Kirche bedingt dabei in ihrer Argumentation die äußere oder numerische Einheit. Unübersehbar ist die Überzeugung in alter Zeit, dass es nur eine Kirche geben kann und dass Einzelne oder auch Gruppen sich selber aus der Kirche ausscheiden oder unter Um-

[189] Von den Zerstörern der Einheit sagt Augustinus: „Dissentiunt inter se, contra unitatem omnes consentiunt“ (Sermo 47, 15, 27).

ständen ausgeschieden werden, ausgegrenzt werden, würden wir heute sagen. Dieser Terminus ist heute freilich negativ besetzt, was man indessen von der Sache her für die Alte Kirche nicht sagen kann. Schon im Neuen Testament finden sich Andeutungen dahingehend, dass es Grenzen der einen Kirche gegenüber denen gibt, die draußen sind, bzw. dass unter Umständen Glieder oder Gruppen aus der Einheit der Kirche ausgeschieden werden müssen, und zwar dann, wenn sie sich selbst bereits von ihren Fundamenten gelöst und sich so bereits selber außerhalb dieser Kirche angesiedelt haben[190]. Nirgendwo rechnet das Neue Testament zudem mit der Möglichkeit mehrerer Kirchen, für das Neue Testament gibt es nur die Möglichkeit einer „αιρεσις“ neben der einen Kirche[191].

Grundlegend ist hier die Mahnung des 2. Johannesbriefes: „Ein jeder, der abweicht und nicht bleibt in der Lehre Christi, besitzt Gott nicht. Wenn jemand zu euch kommt und diese Lehre nicht bringt, nehmt ihn nicht in das Haus auf und bietet ihm keinen Gruß“[192].

Solche Gedanken entsprechen nicht unbedingt den gängigen ekklesiologischen Entwürfen der Gegenwart. Der innere Zerfall der Institution „Kirche“ wird gerade an diesem Punkt sehr deutlich. Hier dürfte auch die entscheidende Schwäche der Kirche heute liegen, die entscheidende Schwäche, die ihren eigentlichen Grund in einer tiefen Glaubenskrise hat, in einer Glaubenskrise, die mehr ist als nur eine grundlegende Infragestellung des Christentums, in der vielmehr nicht einmal mehr die Existenz Gottes gesichert ist.

Das Einheitsprinzip der alttestamentlichen „Kirche“ waren das Gesetz und die Cathedra des Mose zusammen mit dem Tempelkult und dem Hohenpriestertum. In der neutestamentlichen Kirche wird dieses Einheitsprinzip realisiert in dem dreifachen Einheitsband des „unum symbolum“, des „unum altare“ und des „unus episcopatus“, des einen Glaubens, des einen Kultes und der einen Leitung. Diesem dreifachen Band entspricht das Lehramt, das Priesteramt und das Hirtenamt der Kirche. Wie die Einheit auf örtlicher Ebene durch das Bischofsamt garantiert wird, so wird sie universal durch das Amt des römischen Bischofs garantiert, ursprünglich mehr noch durch die römische Gemeinde und ihre normative Bedeutung.

Die Zugehörigkeit zur Kirche setzt demnach die Einheit in der Lehre, in der Liturgie oder in den Sakramenten und in der Unterordnung unter das Amt voraus. Wir sprechen hier auch von

---

[190] Mt 18, 17; Rö 16, 17; 1 Kor 5, 1 ff; 5, 9 ff; 2 Thess 3, 6. 13 f; Tit 3, 10, 2 Petr 2, 1, Apk 2, 2 14 f. 20.
[191] 1 Kor 11, 19; Gal 5, 20.
[192] 2 Joh 10 f.

dem symbolischen, dem liturgischen und dem hierarchischen Band. Dem entspricht die Unterscheidung des Lehramtes der Kirche, ihres Priesteramtes und ihres Hirtenamtes. Wer in einem dieser drei Momente, in der Lehre, in der Liturgie oder in der Unterordnung unter das Amt die Einheit aufkündigt, verlässt demnach die Kirche. So entspricht es der altchristlichen Überlieferung.

Deutlich werden das dreifache Band der Einheit und die Garanten dieser Einheit bereits bei Ignatius von Antiochien (+ um 110) thematisiert[193].

Im „Credo des Gottesvolkes" erklärt Papst Paul VI. zum Abschluss des „Glaubensjahres" am 30. Juni 1968: „Wir glauben, dass die Kirche, die Christus gegründet und für die er gebetet hat, unabdingbar eins ist im Glauben, im Kult und im Band der hierarchischen Gemeinschaft".

Diese Einheitlichkeit würde aber missverstanden, wenn sie als Einerleiheit, als Uniformität verstanden würde. In ihr, in der Einheitlichkeit oder in der organischen oder inneren Einheit der Kirche, geht es um das Wesentliche des Glaubens, des Kultes und der hierarchischen Ordnung, während sie im Übrigen die Vielfalt fordert oder wünschenswert macht. Die innere Einheit der Kirche ist als Einheit in Vielfalt zu denken. Das bringt das „Credo des Gottesvolkes" deutlich zum Ausdruck, wenn es fortfährt: „Die überaus reiche Vielfalt der liturgischen Riten, die legitime Verschiedenheit im theologischen und geistlichen Erbe sowie in den besonderen Rechtsordnungen im Schoß der Kirche tun ihrer Einheit keinen Abbruch, sondern fördern sie vielmehr"[194]. *Die Vielheit in der Einheit wird bereits in dem Bericht der Apostelgeschichte über das Pfingstereignis deutlich. Das eine Evangelium wird in vielen Sprachen verkündet (Apg 2). Die Kirche vereinigt in sich die Vielzahl der Völker und die verschiedensten Kulturen.*

Ähnlich erklärt das II. Vaticanum: „Die verschiedenen Kirchen (Ortskirchen oder Partikularkirchen), die an verschiedenen Orten von den Aposteln und ihren Nachfolgern eingerichtet worden sind, ... erfreuen sich unbeschadet der Einheit des Glaubens und der einen göttlichen Verfassung der Gesamtkirche ihrer eigenen Disziplin, eines eigenen liturgischen Brauches

[193] Josef Hasenfuß, Glauben, aber warum?, Fundamentaltheologie/Apologetik (Johannes Hirschmann [Hrsg.], Der Christ in der Welt. Eine Enzyklopädie III, 9), Aschaffenburg 1963,188 - 191.
[194] Papst Paul VI. Credo des Gottesvolkes vom 30. Juni 1968, Art. 14.

und eines eigenen theologischen und geistlichen Erbes“[195]. Im „Dekret über die katholischen Ostkirchen“ heißt es dementsprechend, dass diese „Vielfalt in der Kirche keineswegs der Einheit Abbruch tut, sondern im Gegenteil diese Einheit deutlich aufzeigt“[196]. Das ist vor allem als eine Anerkennung der ostkirchlichen Liturgie zu verstehen, wie sie in den unierten Kirchen der Orthodoxie gegeben ist. Die Einheit der Kirche ist also nicht uniform zu verstehen, sondern als Einheit in Vielheit. Demgemäß verlangt das II. Vatikanische Konzil „Einheit in Notwendigem“[197], plädiert darüber hinaus aber nachdrücklich für die Freiheit, wenn es erklärt: „Eine Einheit, die jede Vielfalt und legitime Entfaltung des Glaubensbewusstseins ausschließen wollte, wäre steril. Gemäß dem berühmten augustinischen Axiom stellt sich die Einheit dar als „unitas in necessariis“, als „libertas in dubiis“ und als „caritas in omnibus“[198].

Mit anderen Worten: Das II. Vaticanum verbindet mit der Einheit im Notwendigen die gebührende Freiheit im Akzidentellen und fordert die entsprechende Vielfalt und Entfaltung in der Darstellung des einen Glaubens, der einen Liturgie und der einen Hierarchie.

Die Einheit muss sich deshalb mit der Vielfalt verbinden, weil die Einheit ohne die Vielfalt unfruchtbar ist und weil das Lebendige sich ständig wandelt und entfaltet. Was lebendig ist, das wandelt und entfaltet sich fortwährend. Das Lebendige, das an seiner Entfaltung behindert wird, erstarrt und stirbt ab. Auch in der Kirche darf es an der Entfaltung und an der sich daraus ergebenden Vielfalt nicht fehlen. Unerlässlich ist jedoch bei allem Fortschreiten das treue Festhalten an dem geoffenbarten und von den Aposteln überkommenen Glaubens- und Lebensgut.

Papst Johannes Paul II. stellt demgemäß in seiner Enzyklika „Redemptor hominis“ vom 4. März 1979 fest, dass die Kirche trotz ihrer weltweiten Öffnung und ihres missionarischen Dynamismus „unverkürzt die ganze Wahrheit bekennt und verkündet, die ihr von Christus überliefert worden ist“[199]. In dem gleichen Schreiben erklärt der Papst: „Niemand darf ... aus der Theologie so etwas machen wie eine einfache Sammlung von eigenen persönlichen Auffassungen; sondern jeder muss darauf bedacht sein, in enger Verbindung zu bleiben mit dem Sendungsauftrag, die Wahrheit zu lehren, für die die Kirche verantwortlich ist“[200].

---

[195] Lumen gentium, n. 23.
[196] Dekret über die katholischen Ostkirchen, n. 2.
[197] Unitatis redintegratio, n. 4.
[198] Gaudium et spes, n. 92.
[199] Johannes Paul II., Enzyklika „Redemptor hominis“ vom 4. März 1979, I, 4.
[200] Ebd., IV, 19.

Die recht verstandene Vielfalt ist geradezu ein Charakteristicum des katholischen Christentums. So entspricht es der menschlichen Natur wie auch der Offenbarung. Der Würde und der Freiheit der Person verpflichtet sowie der Pluriformität der Offenbarung, stellt sich das katholische Einheitsprinzip von daher als Einheit in Vielfalt dar[201]. Die Kirche besteht „de Trinitate“ und „ex hominibus“. So sagt es der französische Theologe Yves Congar (+ 1995)[202]. Das Prinzip der Vielfalt in der Einheit verfremdet sich allerdings, wenn es sich als Beliebigkeit und Subjektivität etabliert. So geschieht es heute nicht gerade selten in der Kirche und in ihrer Verkündigung.

In dem einen Evangelium von Jesus dem Christus begegnet uns bereits eine gewisse Vielfalt. In der Urgemeinde wird die Pluralität ganz selbstverständlich toleriert, soweit es nicht um wesentliche Fragen geht und sie nicht unvereinbare Gegensätze miteinander vereinen will. Bereits die ersten Missionare verkündeten ihre Botschaft gemäß ihrer persönlichen Eigenart und mit Rücksicht auf die Menschen, zu denen sie sprachen. Stets gab es in der Kirche eine legitime Vielfalt von Ausdrucksweisen der Spiritualität, der Frömmigkeit und der theologischen Schulen. In der Kirche müssen die gottgegebenen Eigenarten und Werte der Völker und Kulturen sowie der einzelnen Menschen, wenn auch im Rahmen der notwendigen Einheit, zur Ausreifung gebracht werden[203]. Das tut, wie das II. Vatikanische Konzil erklärt, der Einheit keinesfalls Abbruch, sondern zeigt sie erst deutlich auf[204]. Die Grenze der Vielfalt ist dabei aber das Credo, der verpflichtende Glaube der Kirche, und die Klammer, die alles zusammenhält, ist letztlich die Liebe.

Die recht verstandene Vielfalt ist ein bedeutendes Characteristicum des katholischen Christentums, und sie ist ein Ausweis der Wertschätzung der Freiheit und der Würde der Person im katholischen Denken sowie des Ernstnehmens der Pluriformität der Offenbarung und auch des Grundprinzips des „et - et“ in der katholischen Kirche, sofern dadurch nicht der verpflichtende Glaube tangiert wird, sofern dadurch nicht die notwendige Einheit der Liturgie in Frage gestellt wird und sofern dadurch der dem Amt geschuldete Gehorsam oder die Unterordnung unter das Amt nicht aufgekündigt wird, explizit oder implizit. - Die Vielfalt ist als Prinzip des katholischen Christentums bereits mit dem Denkansatz des „et - et“ gegeben, mit dem, was wir die „complexio oppositorum“ nannten. Sie betrifft nicht nur die Inhalte, sie be-

[201] Michael Schmaus, Der Glaube der Kirche, München 1970, 91.
[202] Yves Congar, Die Wesenseigenschaften der Kirche, in: Mysterium Salutis, Grundriss heilsgeschichtlicher Dogmatik IV, 1, Einsiedeln 1972, 375.
[203] Hermann Lais, Dogmatik II, Kevelaer 1972, 68.
[204] Orientalium Ecclesiarum, n. 2, Lumen gentium, n. 13, n. 23, Ad gentes, n. 3. 22.

trifft auch die Formen. Konkret tritt sie dabei hervor in der Ausgestaltung des Glaubens in den verschiedenen Frömmigkeitsformen, in den vielfältigen Gestalten der Orden und ihrer je eigenen Spiritualität, in der gleichzeitigen Wertschätzung des aktiven und des kontemplativen Lebens und in den zahlreichen theologischen Schulen. Der katholische Theologe Leo Scheffczyk schreibt: „Es gibt kein religiöses Phänomen, das in bezug auf die Ausgestaltung des Glaubens so vielfältig wäre wie der Katholizismus in seinem Reichtum an religiösen Formen, in seiner Ausrichtung auf das schlichte Volk wie auf die höchsten geistigen Ansprüche, in seiner Reichhaltigkeit an verschiedenen Ordensidealen und Lebensweisen wie auch in seiner Mannigfaltigkeit an Formen sowohl des kontemplativen wie auch des aktiven Lebens“[205].

Diese von einem Einheitsprinzip durchdrungene Vielheit hat Außenstehende oft tief beeindruckt[206]. Sie erklärt sich letztlich aus dem Tatbestand, dass für das katholische Denken die Einigung des Übernatürlichen mit dem Natürlichen, mit der menschlichen Kultur, von grundlegender Bedeutung ist, dass die Offenbarung an die natürlichen Gegebenheiten anknüpft. Es geht hier wiederum um die Zuordnung von Natur und Gnade. Ein Grundaxiom in der katholischen Theologie lautet. „Gratia non destruit naturam, sed supponit, perficit et elevat eam“ – „die Gnade zerstört die Natur nicht, sondern sie unterstützt, vervollkommnet und erhebt sie“. Die Offenbarung knüpft stets an die natürlichen Gegebenheiten an. Gott nimmt die Schöpfungsordnung in der Heilsordnung in Dienst. Sein Wort und seine Gnade haben stets die natürlichen Gegebenheiten in ihrer Vielfalt zur Voraussetzung. Die Vielheit in der Naturordnung setzt sich in der Heilsordnung fort. Weil das christliche Denken durch die Einheit und die Vielfalt geprägt ist, kann man es nicht in ein einziges System einzwängen. Nichts ist „der wahren christlichen Einheit“ mehr entgegengesetzt „als der Drang nach der Vereinheitlichung“. Gemeint ist hier eine sterile Vereinheitlichung. Das geschieht immer da, wo man eine Einzelform als allgemein gültig erklären will, wo man das pulsierende Leben in eine seiner Ausdrucksformen einzuschließen versucht[207]. Der Literat Gilbert Keith Chesterton (+ 1936) erklärt im Hinblick auf seine Konversion - sie erfolgte im Jahre 1922 - , er habe in der katholischen Kirche ein Glaubensbekenntnis gefunden, das sich nicht mit einer Wahrheit begnüge, sondern nur mit der Wahrheit, die aus einer Million von Wahrheiten bestehe und doch eine sei[208]. Demgegenüber weiß er, dass alle Systeme (philosophischen) und Sekten, die er kennt,

[205] Leo Scheffczyk, Katholische Glaubenswelt, Wahrheit und Gestalt, Aschaffenburg 1977, 105.
[206] Ebd.
[207] Yves de Montcheuil, Vérité et diversité dans l’Église, in: Pierre Chaillet, L’Église est une, hommage à Moehler, Paris 1939, 252; zitiert nach Henri de Lubac, Quellen kirchlicher Einheit, Einsiedeln 1974, 58.
[208] Gilbert Keith Chesterton, Der Mann mit dem goldenen Schlüssel, Freiburg 1992, 372 (deutsche Übersetzung der englischen Ausgabe, die mit dem Titel „Autobiographie“ in London 1976 erschienen ist).

sich mit einer einzigen Wahrheit zufrieden geben. Sie alle erheben zwar oftmals den Anspruch der Universalität, so erklärt er, nehmen aber in Wirklichkeit doch nur irgendetwas und wenden es auf alles an[209]. Genau so ist es. Nach katholischer Auffassung ist die Wahrheit eine, sie besteht aber aus vielen Wahrheiten und ist doch die eine Wahrheit.

Die Vielfalt im katholischen Denken, die als Vielheit in der Einheit zu verstehen ist, meint nicht einen Pluralismus, der nichts anderes ist als ein Konglomerat von Ideen, Formen und Gestalten, die beziehungslos nebeneinander stehen, eine Zusammenfassung von heterogenen Dingen[210], einen Synkretismus, der an der Wahrheit in Wirklichkeit nicht interessiert ist, in dem man sich mit der Übernahme und Ausformung irgendwelcher christlicher Momente begnügt, ohne dabei das Wesentliche zu sehen und damit das Ganze in den Blick zu nehmen. Ein solcher Pluralismus ist hier nicht gemeint, wenngleich gerade er heute weithin das Feld beherrscht und immer wieder gefordert wird, auch in der Kirche. Das führt dann etwa dazu, dass man dafür plädiert, dass die verschiedenen Glaubensvorstellungen in der Eucharistielehre Anerkennung finden, wie der Glaube an die Realpräsenz und der Glaube an ein bloßes Gedächtnis, oder dass man die Forderung eines strengen Bekenntnisses ablehnt mit Berufung auf die Vielheit der Theologie und auf die angebliche Vielheit der Lehren des Neuen Testamentes[211]. Das ist reiner Synkretismus, der dem Respekt gegenüber der Wahrheit und ihrer objektiven Gegebenheit widerstreitet. Er macht das Individuum oder die Gruppe zum letzten Einheitsprinzip[212], führt damit aber schließlich de facto einerseits zu krankhafter Wucherung und andererseits zu Zersplitterung und Auflösung[213].

Ein synkretistischer Pluralismus verfälscht das katholische Prinzip von der Vielfalt in der Einheit in der Wurzel. Man kann nicht disparate Glaubenswahrheiten zusammenbringen und kontradiktorische Gegensätze miteinander vereinbaren. Da wird die Wahrheit zum Irrtum, da wird der Irrtum zur Lüge, und die Einheit wird da zu einem bloßen Wort. Die Einheit in der Vielfalt hat ihre Berechtigung allein im Respekt vor der Wahrheit.

Sie ist ein wichtiges Characteristicum des katholischen Denkens, ein Ausweis der Wertschätzung der Freiheit und der Würde der Person im katholischen Denken sowie des Ernst-neh-

---

[209] Ebd.
[210] Leo Scheffczyk, Katholische Glaubenswelt, Wahrheit und Gestalt, Aschaffenburg 1977, 103.
[211] Ebd., 104.
[212] Ebd., 104 - 106.
[213] Leo Scheffczyk, Das Unwandelbare im Petrusamt, Berlin 1974, 81 f.

mens der Pluriformität der Offenbarung und des Grundprinzips des „et - et“ in dieser Gestalt des Christentums.

Die Einheit in der Vielfalt, um die es in der Kirche geht, hat ihr Fundament in der Vernunft, denn sie hat ihre Berechtigung nur im Respekt vor der Wahrheit. Sie würde zum Synkretismus, wenn sie kontradiktorische Gegensätze miteinander vereinbaren wollte. Daher ist das leitende Prinzip im Zueinander von Einheit und Vielfalt die „ratio“, die Vernunft, das heißt: der gesunde Hausverstand, und, damit verbunden, die eherne Gültigkeit der letzten Seins- und Denkprinzipien. Auch die „ratio“ ist als solche ein bedeutendes Formelement des Katholischen, nicht anders als es die vier Wesensmerkmale der Kirche sind. Wo an ihr festgehalten wird, da können die letzten Denk- und Seinsprinzipien nicht in Frage gestellt werden, das Widerspruchsprinzip, das Identitätsprinzip, das Kau-salprinzip und das Prinzip vom zureichenden Grund.

Weil die katholische Einheit sich in der Vielfalt verwirklicht, deshalb kann auch das Bemühen um die Ökumene nach katholischem Verständnis nicht eine gänzliche Uniformität zum Ziel haben. Gefordert ist hier grundsätzlich die Einheit im Wesentlichen. In diesem Rahmen gibt es dann Raum für die verschiedensten theologischen Richtungen, Frömmigkeitsformen, liturgischen Gestaltungen und rechtlichen Auffassungen, sofern sie nicht in einem kontradiktorischen Gegensatz zueinander stehen und sofern sie nicht das Wesentliche des Glaubens, des Kultes und der hierarchischen Ordnung in Frage stellen.

Das katholische Denken stellt sich gegen den modernen Synkretismus, der letzten Endes im Skeptizismus wurzelt und nicht zuletzt auch im ökumenischen Dialog allzu oft das Feld beherrscht. Berechtigt ist die Vielheit in der Einheit somit nur dann, wenn sie in der Einheitlichkeit im Wesentlichen grundgelegt ist. Das gilt auch für die Ökumene.

Das Wesensmerkmal der Einheit ist für die Kirche von ganz grundsätzlicher Bedeutung. Die Geschichte der Kirche ist wesentlich eine Geschichte des Kampfes um die Bewahrung der Einheit gegenüber dem Andrängen der Nationalismen, der Häresien und der Schismen[214].

Getragen wird das Wesensmerkmal und Kennzeichen der Einheit der Kirche letztlich durch das Papsttum. Von daher steht es eigentlich gänzlich im Zeichen des Petrusamtes. Der Papst

[214] Vgl. Franz Hettinger, Lehrbuch der Fundamentaltheologie oder Apologetik, Freiburg 1888, 480.

ist die sichtbare Verkörperung der Einheit der Kirche, und er trägt, schützt und erhält diese Einheit. Das Papsttum bringt die überpersönliche Einheit aller Gläubigen zu anschaulicher Darstellung. Im Papsttum findet die Grundbestimmtheit der Kirche als eines einheitlichen Organismus ihren reinsten Ausdruck. Es ist der Geist Gottes, der es dem Papst ermöglicht, in diesem Sinne der Fels der Kirche zu sein.

Thomas von Aquin (+ 1274) hat in seiner „Summa Theologiae“ und in seiner „Summa contra gentiles“ ein rationales Argument für das Papsttum vorgetragen, wenn er da erklärt, die Einheit im Glauben sei nicht möglich und könne nicht gewahrt werden ohne ein höchstes Amt der Einheit, ohne einen obersten Lehrer, der in entstehenden Glaubensstreitigkeiten entscheiden könne[215]. Diesen Gedanken hat im 19. Jahrhundert mit großem Nachdruck Kardinal Newman (+ 1890) vertreten.

Der Papst ist nach katholischem Verständnis nicht eine charismatische Persönlichkeit, die etwa mit überirdischen Vollmachten ausgerüstet ist wie Mose oder Elia im Alten Testament oder andere bedeutende Persönlichkeiten in der Geschichte der Kirche es waren. Er ist mehr als das, er ist „die sichtbare Verkörperung der kirchlichen Einheit“[216]. Das ist seine eigentliche Aufgabe oder besser: Das ist sein eigentliches Amt. Von daher muss er in Parallele zu Christus, dem zweiten Adam, und zu dem ersten Adam, dem Stammvater des Menschengeschlechtes, gesehen werden, muss er gesehen werden in Parallele zu Christus, dem zweiten Adam, und zu dem ersten Adam, zu den Repräsentanten der erlösten und der unerlösten Menschheit. Adam steht für die unerlöste Menschheit, Christus für die erlöste. Der Papst steht für alle, die in der Einheit der Kirche miteinander verbunden sind. Als Nachfolger Petri ist er der sichtbare Träger und Garant der Einheit, ist er in seinem Amt jenes Prinzip, „in dem die überpersönliche Einheit des Leibes Christi für die raumzeitliche Welt anschauliche Wirklichkeit gewonnen hat“[217].

Der Papst ist der sichtbare Träger und Garant der Einheit der Kirche. Das ist die eigentliche Bedeutung seines Amtes. Zu dieser seiner Stellung kommt seine Berufung, Fels der Kirche zu sein, noch hinzu. Es handelt sich dabei um eine spezifische Berufung, gemäß der ihm das

---

[215] Thomas von Aquin, Summa contra gentiles, lib. VI, c. 76; Summa Theologiae II/II, qq. 1 und 10.
[216] Karl Adam, Das Wesen des Katholizismus, Düsseldorf [12]1949 ([1]1924), 51.
[217] Ebd., 52.

Charisma zuteil geworden ist, wirksam die Einheit des Glaubens, der Sitte, des Rechtes und des Kultes in der Kirche zu erhalten und zu schützen[218].

Was der Papst für die Gesamtkirche ist, das ist der Bischof für die Diözese, für die Partikularkirche oder die Ortskirche, nämlich die Darstellung und die Objektivierung der inneren Einheit der Kirche, „das anschaulich gemachte Füreinander der Gläubigen“[219], sofern er sich nicht von dem römischen Bischof trennt, praktisch oder theoretisch, sofern er mit dem römischen Bischof in Gemeinschaft steht. Mithin wird die Einheit im Glauben - allgemein gesprochen - gewahrt durch die Hierarchie, die ihrerseits gleichzeitig diese Einheit zum Ausdruck bringt.

Die Einheit im Glauben, gewahrt durch die Einheit der Hierarchie, findet ihren Ausdruck in der Einheit im Kult, das gilt zumindest idealiter. Im Kult findet sie ihren entscheidenden Ausdruck. Das „vinculum symbolicum“ wird getragen durch das „vinculum hierarchicum“ und ist ausgerichtet auf das „vinculum liturgicum“. Im „vinculum liturgicum“ wird das „vinculum symbolicum“ zeichenhaft, in ihm findet es seinen primären Ausdruck. Der primäre Ausdruck des Glaubens ist also nicht die Moral, sondern der Gottesdienst, um es genauer zu sagen: öffentlich der Gottesdienst, privat das Gebet.

Wenn die Einheit der römischen Kirche auch heute nicht mehr so eindrucksvoll erlebt wird wie das in der Vergangenheit der Fall war, wenn sie auch heute vielfach einem fragwürdigen Pluralismus Platz gemacht hat, so ist sie doch prinzipiell gegeben, und zwar zum einen durch das Petrusamt und zum anderen durch die Hierarchie der Kirche. Nach wie vor gilt das Selbstverständnis der Kirche, auch dann, wenn die Prinzipien verraten oder durch den äußeren Verfall der Institution in Vergessenheit geraten, wenn nicht gar fanatisch bekämpft werden.

c) Die nota der Apostolizität

Wenn die Einheit durch das Petrusamt und durch die Hierarchie getragen wird, so hat sie als Wesensmerkmal des Katholischen letztlich ihren Grund in dem Wesensmerkmal der Apostolizität, in der vierten der vier „nota ecclesiae“. Wenn festgestellt wurde, dass die Katholizität als Wesensmerkmal der Kirche die Einheit in der Vielfalt bedingt, so müssen wir nun sagen, dass sie in der Apostolizität letztlich ihre Wurzel hat. Das Glaubens- und Lebensgut der

[218] Ebd., 52 f.
[219] Ebd., 53.

Kirche erhält seine Legitimität als Offenbarung Gottes dadurch, dass es von den Aposteln überkommen und von deren legitimen Nachfolgern unter dem Beistand des Heiligen Geistes weitergegeben worden ist. Darum muss es überall und zu jeder Zeit in der Kirche anerkannt werden.

Nicht nur die Überlieferung des Glaubens hat somit ihr Fundament in ihrer Apostolizität, die ja nichts anderes meint als die innere Kontinuität der Entfaltung der Lehre, sondern auch die Einheit der Kirche, die sich speziell auf die Einheitlichkeit im Glauben, im Kult und in der Leitung bezieht.

Als Wesenseigenschaft und Wesensmerkmal der Kirche findet die Apostolizität ihren konkreten Ausdruck im apostolischen Amt bzw. in der hierarchischen Struktur der Kirche.

Die Apostolizität meint die legitime, die rechtmäßige Fortpflanzung der Lehre, des Kultes und der Verfassung durch die apostolische Amtsnachfolge als Bürgschaft der Wahrheit. Es ist also die apostolische Amtsnachfolge, die die Wahrheit der Lehre, des Kultes und der Verfassung der Kirche verbürgt. Der „nota“ der Apostolizität liegt die Überzeugung zugrunde, dass die Offenbarung mit der apostolischen Zeit zum Abschluss gekommen ist, dass also die apostolische Zeit maßgebend bleibt in der Kirche, für alle Zeiten, und dass im Hinblick darauf weder in der Lehre noch im Kult noch in der Verfassung innerhalb der Kirche eine wesentliche Veränderung erfolgen kann. Anders ausgedrückt: Es geht bei der Apostolizität um die absolute Treue zum apostolischen Anfang, zum apostolischen Ursprung des Christentums.

Die apostolische Vollmacht kann nur durch die Sendung der Apostel bzw. der von ihnen Gesandten legitimiert werden. Das ist eine grundlegende Überzeugung im ganzen Neuen Testament. Sie begegnet uns speziell im Epheserbrief, im Römerbrief, im Titusbrief, in der Apostelgeschichte und in der Apokalypse. Ihren theologischen Ort hat sie vor allem in der Auseinandersetzung mit den Häresien.

Der Epheserbrief betont nachdrücklich, dass die Kirche auf dem Fundament der Apostel und der Propheten aufgebaut ist[220].

[220] Eph 2, 20.

In dem Wesensmerkmal der Apostolizität geht es um die Treue der Kirche zu ihrer Tradition und zu ihrem apostolischen Ursprung. Diese aber wird gewährleistet durch das Amt, in dem dank der apostolischen Sukzession die Vollmacht der Apostel in der Kirche präsent bleibt. In ununterbrochener Reihenfolge wurde sie durch die Handauflegung weitergegeben und muss sie weitergegeben werden bis zum Jüngsten Tag. Mit anderen Worten: Die apostolische Sukzession bedingt die bleibende Präsenz der apostolischen Vollmacht in der Kirche. Durch sie ist die Sendung und die Bevollmächtigung der Apostel durch Christus - es handelt sich hier im Grunde genommen um messianisches Vikariat - in der Geschichte weitergegeben worden bis hin zu den heutigen Amtsträgern der Kirche.

Die Überzeugung von der konstitutiven Bedeutung der apostolischen Sukzession für die Kirche Christi begegnet uns - mehr oder weniger entfaltet - an verschiedenen Stellen des Neuen Testamentes und auf Schritt und Tritt dann bei den Kirchenvätern. Sie hat ihren „Sitz im Leben“ vor allem in der Auseinandersetzung mit den Häresien. Eine besonders markante Stelle ist in diesem Kontext die bereits erwähnte Stelle des Epheserbriefes, die den Gedanken hervorhebt, dass die Kirche auferbaut ist auf dem Fundament der Apostel und Propheten[221].

Das Glaubensgut entfaltet sich in der Kirche. Es ist nicht starr. In dieser Entfaltung des Glaubensgutes der Kirche kann es jedoch keinen Bruch geben, kann es keine Anpassung an den Zeitgeist geben. Gewiss muss die Verkündigung der Kirche Antworten geben auf die Fragen der Zeit; das kann und darf sie jedoch nur aus dem überlieferten Glaubensgut heraus. Die Entfaltung des Glaubensgutes wird indessen nicht nur durch die Fragen der Zeit vorangetrieben, hier spielen auch die Verteidigung der Glaubenslehren und ihre rationale Durchdringung eine bedeutende Rolle.

Die Kirchenväter und die ältesten Kirchenschriftsteller betonen die Zurückführung der Kirche auf die apostolische Zeit mit besonderem Nachdruck in der Auseinandersetzung mit den falschen Lehren. So erklärt Clemens von Alexandrien (+ vor 215), die Kirche sei vor jeder Sekte schon da, weshalb sie gegenüber der Häresie keines Beweises bedürfe. Wörtlich sagt er: „Die eine alte katholische Kirche ist die wahrhaft ursprüngliche, aus welcher die Sekten durch Neuerungen hervorgegangen sind und als Zerrbilder erscheinen“[222]. Augustinus (+ 430) erklärt sehr geistreich in der Auseinandersetzung mit den Donatisten: „Wenn vor Donatus eine Kirche bestand und die Erbschaft Christi nicht verlorengegangen war, so ist es der sicherste

[221] Eph 2, 20.
[222] Clemens von Alexandrien, Stromata VII, 764.

Weg, in der nämlichen Gewohnheit zu beharren. Wenn aber damals keine Kirche bestand, von wo leitet Donatus dann sein Auftreten her? Welchem Lande entprang er? Von welchem Himmel fiel er?“[223] Auch der Kirchenvater Hieronymus (+ 419 oder 420) kann hier herangezogen werden. In seinem Brief an Pammachius schreibt er: „Warum kommst du nach vierhundert Jahren, uns zu belehren, als hätten wir vorher nichts gewusst? Ohne deine Lehre war die Welt christlich bis auf den heutigen Tag. Kurz und offen will ich dir meine Meinung sagen: Wir müssen in jener Kirche bleiben, welche von den Aposteln gegründet wurde und bis auf den heutigen Tag währt. Wenn du aber von Christen hörst, die sich nach einem anderen Namen nennen, die Markioniten, Valentiner, Montenser oder Campiten, so sollst du wissen, dass sie nicht die Kirche Christi sind. Denn aus der Tatsache allein schon, dass sie sich erst nachher konstituierten, beweisen sie, dass sie zu jenen gehören, die der Apostel vorausgesagt hat. Und sie mögen sich nicht schmeicheln, wenn sie glauben, aus der Heiligen Schrift ihre Lehre beweisen zu können, denn auch der Teufel hat aus der Schrift bewiesen, und auf das Lesen der Schrift kommt es überhaupt nicht an, sondern auf das Verstehen. Allenfalls könnten wir euch aus der Schrift auch beweisen, dass jene, welche beschuht sind und zwei Unterkleider haben, nicht zur Kirche gehören“[224].

Die Apostolizität der Kirche meint die Wesensidentität der jeweils gegenwärtigen Kirche mit der Kirche der Apostel, die sich auf die Glaubensverkündigung und auf den Kult und die Sakramentenspendung bezieht. Und sie ist begründet durch die apostolische Sukzession, durch die Ämternachfolge in ununterbrochener Reihenfolge auf der Grundlage der Handauflegung von Seiten der legitimen Träger des Bischofsamtes.

Mit dieser Wesensidentität und mit dieser inneren Kontinuität sind die Entfaltung und das Wachstum des Glaubensgutes indessen durchaus vereinbar, die Entfaltung und das Wachstum des Glaubens, die nicht weniger zum Urbestand des apostolischen Glaubens gehören.

Zu allen Zeiten hat es eine legitime Dogmenentwicklung gegeben, die vorangetrieben wurde durch die jeweiligen Fragen der Zeit, durch die Verteidigung der Glaubenslehren und durch die immer tiefere rationale Durchdringung der Offenbarung oder des aktuellen Glaubensgutes. Von daher ist es legitim, ja, sogar geboten, den Glauben in immer neuen Formulierungen zum Ausdruck zu bringen, damit er verstanden werden kann und damit die Menschen von ihm

[223] Augustinus, De baptismo contra Donatum III, 2; vgl. Contra Cresconium II, 35.
[224] Hieronymus, Brief an Pammachius, Ep LXXXIV, 8.

auch existentiell betroffen werden. Auf die Offenbarungsgeschichte folgt die Dogmengeschichte, die sich fortsetzt bis zum Jüngsten Tag.

Die neuen Formulierungen des Glaubens dürfen allerdings nicht dessen Inhalt verändern oder neue Inhalte bringen. Die darin ausgesagten übernatürlichen Realitäten müssen immer die gleichen bleiben, wenngleich sie genauer und treffender oder tiefer gesagt und erfasst werden können, was eine Herausforderung an die Verkünder dieses Glaubens darstellt, speziell auch an die Theologen, deren Aufgabe es ja ist, den Glauben zu reflektieren.

Stets gibt es bei den Formulierungen der Glaubenswahrheiten, der Dogmen, ein „über - hinaus“, nicht jedoch ein „zurück - hinter“ oder ein „weniger“. Diese Überzeugung kommt darin zum Ausdruck, dass man in der Theologie gern sagt, die Dogmen seien zwar nach vorn hin offen, man könne aber nicht hinter sie zurückgehen.

In der „nota“ der Apostolizität geht es nicht um eine schlechthinnige Identität des gegenwärtigen Christentums mit dem Urchristentum, nicht um eine mechanische Identität, sondern um eine organische, die man am besten mit jener Identität vergleichen kann, die zwischen dem Samenkorn und der Pflanze besteht. Daraus folgt, dass der Glaube auch in der Zukunft immer noch eine weitere Ausgestaltung erfahren kann.

Den Gedanken der Entfaltung des Glaubens in seiner Hinordnung auf das Denken und Empfinden der Menschen einer jeweiligen Zeit hebt Papst Paul VI. in seinem Apostolischen Rundschreiben „Quinque iam anni“ vom 8. Dezember 1970 hervor, wenn er da schreibt: „Wir müssen uns entschlossen dafür einsetzen, dass die Lehre des Glaubens ihren vollen Aussageinhalt und ihre Bedeutung bewahrt, wenn sie auch in der Weise verkündet wird, die es ihr ermöglicht, den Geist und die Herzen der Menschen zu erreichen, an die sie sich richtet“.

Ein einseitiger Konservativismus ist genau so falsch wie ein einseitiger Progressismus. Es ist ebenso falsch, nur zurückzuschauen, wie es falsch ist, nur in die Zukunft zu blicken. Es ist falsch, stur an der apostolischen Tradition festzuhalten ohne Aufgeschlossenheit für die jeweils durch die Zeit bedingten notwendigen Änderungen oder für die Weiterentwicklung des apostolischen Depositums. Was lebendig ist, wandelt und entfaltet sich, wie bereits betont wurde, während das Lebendige, das in seiner Entfaltung behindert wird, starr wird und abstirbt.

In der apostolischen Sukzession, die eine wirkliche Ämternachfolge darstellt, wird die geistliche Vollmacht der Apostel in ununterbrochener Reihenfolge auf immer neue Amtsträger übertragen. Das Stehen in dieser Sukzession ist die Voraussetzung für die Legitimität des apostolischen Wirkens in der Verkündigung und in der Spendung der Sakramente. Diesen Gedanken hebt der Epheserbrief hervor, wenn er der Kirche bzw. den Gliedern der Kirche sagt: Ihr seid „auferbaut auf dem Fundament der Apostel und Propheten, und der Eckstein davon ist Jesus Christus[225].

Im „Credo des Gottesvolkes" erklärt Papst Paul VI. am 30. Juni 1968: „Die Kirche wurde von Jesus Christus auf den Felsen gebaut, der Petrus ist"[226], „sie ist auf das Fundament der Apostel gebaut"[227]. Deshalb stellt sie sich dar als eine „sichtbare, mit hierarchischen Organen versehene Gemeinschaft"[228] und gibt sie „im Nachfolger des heiligen Petrus und in den Bischöfen, die sich in Gemeinschaft mit ihm befinden, das immerfort lebendige Wort der Apostel und ihre Hirtengewalt durch die Jahrhundert weiter"[229].

Die Apostolizität der Kirche bezieht sich zunächst auf die Legitimität der Aussendung zur Verkündigung. Wie die Vollmacht der Apostel in der Aussendung durch Jesus wurzelt, so kann alle apostolische Vollmacht nur von der Sendung durch die Apostel her legitimiert werden. Das apostolische Christentum bzw. Kirchentum ist nicht nur die klassische Form des Christentums, sondern auch seine kanonische Form, über die es kein Hinaus bzw. hinter die es kein Zurück geben kann. Dafür gibt es in der Väterzeit immer neue Belege.

Als ein wesentliches Merkmal der Kirche Christi liegt die Apostolizität letztlich in der Konsequenz der Anerkennung der Offenbarung Gottes als einer objektiven Wahrheit und Wirklichkeit, in die der Mensch nur mehr tiefer hineinwachsen, über die er aber nicht hinausgehen kann.

Nach protestantischem Verständnis kommt der apostolischen Zeit mitnichten die Bedeutung dogmatischer Normativität zu. Die Reformatoren sehen in der apostolischen Zeit vielmehr nur die älteste und klassische Form des Christentums, sie wird ihrer Meinung nach jedoch überschritten etwa durch das Ideal der so genannten protestantisch-paulinischen Kirche oder der

---

[225] Eph 2, 20.
[226] Papst Paul VI. „Credo des Gottesvolkes", n. 12.
[227] Ebd., n. 13.
[228] Ebd., n. 12.
[229] Ebd., 13.

orthodox-johanneischen Kirche oder des historischen Jesus. Die apostolische Zeit bietet uns in dieser Sicht nicht mehr und nicht weniger als eine räumlich und zeitlich begrenzte Erscheinungsform der Urkirche. Im protestantischen Verständnis konstatiert man eine Mehrzahl von Kirchenmodellen schon für das Urchristentum und stellt sie nebeneinander oder gar in Gegensatz zueinander. Schon in ältester Zeit will man hier eine Mehrzahl von Kirchenmodellen erkennen und geht damit über die innere Kontinuität der Entfaltung des Christentums und der Kirche hinweg. Faktisch rücken die Reformatoren auf diese Weise ab von der „nota“ der Apostolizität, wenngleich sie sie vielfach in einem weiteren Sinne interpretieren, um wenigstens verbaliter an ihr festhalten zu können, weil man schließlich doch nicht daran vorbeikommt, dass man sich in irgendeiner Weise dem apostolischen Erbe verpflichtet fühlt.

Anders als die Reformatoren halten die orthodoxen Christen wie die katholischen am Apostolizitätsprinzip fest, wenngleich nicht mit der gleichen Konsequenz. Immerhin vertreten auch sie das Prinzip der Apostolizität in einem engeren Sinne.

In der römischen Kirche wurde die Apostolizität stets nicht nur als ein bedeutendes Wesensmoment der Kirche Christi angesehen, sondern auch gewissenhaft gepflegt. Ein aktuelles Beispiel für die konsequente apostolische Treue der katholischen Kirche ist ihre dezidierte Ablehnung des Frauenpriestertums. In der Treue zur apostolischen Überlieferung und nirgendwo anders liegt nämlich der entscheidende Grund für diese Ablehnung. Sie gilt für die katholische Kirche als definitiv, das heißt als im Glauben verpflichtend. Zwar ist sie nicht eine „sententia de fide definita“, aber sie ist eine „sententia de fide“, das heißt: Sie gehört zum Glaubensdepositum der Kirche im Kontext ihres ordentlichen Lehramtes. Um der Treue zur Apostolizität willen hält sich die katholische Kirche für nicht autorisiert, die überkommene Praxis in diesem Punkt zu ändern. Eine Änderung dieser Praxis würde für sie von daher einen Abfall vom Glauben bedeuten.

Die Apostolizität der Kirche Christi, ihre innere und äußere Verbundenheit mit den Aposteln als Bedingung ihrer Legitimität, ergibt sich schon aus ihrem überkommenen Selbstverständnis in formaler Hinsicht. Denn stets wurde sie von der Überzeugung geleitet, dass in ihr die Heilsgüter und die geistliche Vollmacht nicht von unten stammen, stets galt für sie: Alle Vollmacht kommt in der Kirche von Gott durch den einen Mittler Jesus Christus, der seine Apostel bevollmächtigt und ausgesandt hat und sie damit an seiner messianischen Vollmacht hat partizipieren lassen. Bei den Kirchenvätern begegnet uns von daher im Zusammenhang

mit der Legitimierung der Kirche immer wieder das Schema „Gott - Christus - Apostel". Erwähnenswert ist in diesem Zusammenhang, dass die Themen „Gott", „Christus" und „Apostel" oder „Kirche" das Grundschema des Aufbaus der klassischen Fundamentaltheologie bilden.

Stets herrschte in der katholischen Kirche die Überzeugung, dass alle Vollmacht der Kirche von Gott her zukommt, und zwar über Christus und die Apostel, weshalb ihrer Überzeugung nach die Offenbarung Gottes nur in der Kontinuität der Amtsnachfolge bewahrt werden kann, die ihrerseits die Kontinuität der Lehre bewirkt. Dabei geht es dann primär um die Bewahrung der Offenbarung, die unfehlbar zu verkünden ist, und sekundär auch um ihre Aktualisierung.

Der Gedanke der Sendung Jesu vom Vater her, die sich in den Aposteln fortsetzt, das ist ein Grundgedanke des Neuen Testamentes. So heißt es im Johannes-Evangelium: „Wie mich der Vater gesandt hat, so sende ich euch" (Joh 20, 21), und im Lukas-Evangelium: „Wer euch hört, der hört mich, wer euch verachtet, der verachtet mich. Wer aber mich verachtet, der verachtet den, der mich gesandt hat" (Lk 10, 16).

Obwohl Paulus mit großem Nachdruck betont, dass er seine Sendung unmittelbar von Christus erhalten hat, sucht er den Anschluss an die Apostel und schöpft er dezidiert aus der Tradition, weil er gemäß Gal 2, 2 nicht ins Leere gelaufen sein will.

Hat auch bereits Clemens von Rom am Ende des 1. Jahrhunderts die Apostolizität als eine grundlegende Eigenschaft der Kirche Christi hervorgehoben, so wird sie wenig später in besonderer Weise und mit großem Nachdruck von Hegesipp (+ am Ende des 2. Jahrhunderts) und von Irenäus von Lyon (+ um 202) herausgestellt. Von dem Letzteren vor allem gegenüber den Gnostikern. Charakteristisch ist in diesem Zusammenhang auch der Satz einen bedeutenden Zeugen der alten Kirche, des Kirchenschriftstellers Tertullian (+ nach 220): „Wir folgen der Lehre, die die Kirche von den Aposteln erhalten hat, die die Apostel von Christus erhalten haben und die Christus von Gott erhalten hat"[230].

Von Anfang an waren die Treue zur apostolischen Überlieferung und die Verbundenheit mit der apostolischen Sendung in der Kirche, schon in der Urkirche, ein entscheidendes Kriterium

[230] Tertullian, De praescriptione haereticorum, c. 37, n. 1.

für die Wahrheit der Lehre. Unter diesem Aspekt ist die Apostolizität in der Reihe der vier „notae" zeitlich gesehen die erste[231].

Man kann bei der Apostolizität der Kirche unterscheiden zwischen der Apostolizität dem Ursprung nach - wir sprechen dann von der „apostolicitas originis" -, der Lehre nach - wir sprechen dann von der „apostolicitas doctrinae" -, der Verfassung nach - wir sprechen dann von der „apostolicitas regiminis" - und der Sukzession nach - wir sprechen dann von der „apostolicitas successionis et missionis". Dabei bezeichnet man die zuletzt genannte Gestalt der Apostolizität, die „apostolicitas successionis et missionis" auch als „apostolicitas formalis", als formelle Apostolizität. Wir unterscheiden also eine vierfache Apostolizität, sofern man dabei den Ursprung in den Blick nehmen kann, die Lehre, die Verfassung und die Amtsnachfolge. In dieser vierfachen Apostolizität ist auch die Wirkkraft der Gnade Christi in seiner Kirche begründet. Dabei kommen als Kennzeichen der Kirche Christi allerdings nur die Apostolizität der Verfassung und - vor allem - die Apostolizität der Sukzession in Betracht, nicht die Apostolizität des Ursprungs und die Apostolizität der Lehre. Die Apostolizität der Sukzession, das ist die apostolische Nachfolge im Amt, die durch die ununterbrochene Kette der Aufeinanderfolge der Amtsträger bis auf die Apostel zurückgeht[232].

Die innere Kontinuität der Glaubensverkündigung, wie sie ihren Niederschlag in der Tradition gefunden hat, ist ein bedeutsames Prinzip des Katholischen, weil es sich in der Verkündigung der Kirche doch um das Wort Gottes handelt, das in geschichtlicher Stunde an die Welt ergangen und der Kirche anvertraut ist, weil die Kirche ihren entscheidenden Existenzgrund darin hat, dieses Wort in Treue zu verkünden und zu bewahren. - Das I. Vatikanische Konzil spricht von der „doctrina fidei", „fideliter custodienda" und „infallibiliter declaranda"[233]. Das „custodire" oder das „conservare" ist ein gewichtiges Wesensmoment des Katholischen, was oftmals nicht genug gewürdigt worden ist und wird. Programmatisch ist hier die Mahnung des 2. Timotheusbriefes: „O Timothee, custodi depositum" - „o Timotheus, bewahre das Glaubensgut" (2 Tim 1, 14)[234]. Dieses Prinzip, das Prinzip des „conservare", beschwört nachdrücklich der Märtyrerbischof Ignatius am Beginn des 2. Jahrhunderts, wenn er darin das Wesen der Apostolizität der Kirche sieht. Zu dem Bewahren gesellt sich das „declarare", die legitime Interpretation und Vermittlung des Glaubensdepositums.

---

[231] Albert Lang Fundamentaltheologie II, München [4]1967, 171 f.
[232] Thomas Specht, Lehrbuch der Apologetik oder Fundamentaltheologie, Regensburg [2]1924, 341-344.
[233] DS 3020.
[234] 2 Tim 1,14.

Die Verantwortung gegenüber dem „depositum fidei", die stets in der Kirche gepflegt wurde, hat sie in den Jahrhunderten vor dem bewahrt, was der Philosoph Jacques Maritain (+ 1973) die „Chronolatrie" genannt hat. Er denkt dabei an die zwanghafte Vergötzung des Augenblicks oder der jeweiligen Gegenwart. Er meint, wenn man diesem Laster verfallen sei, dem Laster der Chronolatrie, fürchte man nichts so sehr wie das „Überholtsein", das sei aber die Hölle[235]. Es ist hier zu beachten, dass die Wahrheit, jede Wahrheit, zwar ihre geschichtliche Seite hat, dass sie im Kern jedoch die Geschichte übersteigt.

Die Versuchung zu der hier angesprochenen Chronolatrie dürfte gemeint sein, wenn es im 2. Timotheusbrief heißt: „Denn es wird eine Zeit kommen, da man die gesunde Lehre nicht erträgt, sondern sich nach den eigenen Lüsten Lehrer beschafft, die den Ohren schmeicheln" (2 Tim 4, 3)[236].

Mit der getreuen Bewahrung und der unfehlbaren Interpretation und Vermittlung der Offenbarung verbindet sich die Vermittlung der Gnade, wie sie im Kult bzw. in den Sakramenten erfolgt.

Leitend ist in der Kirche die Überzeugung, dass die Offenbarung und die Gnade nur in der Kontinuität der Amtsnachfolge bewahrt werden können und dass allein durch die Kontinuität der Amtsnachfolge die Kontinuität der Lehre und der rechte Kult begründet werden. Es geht in der Apostolizität also um die Kontinuität in der Glaubensverkündigung und um den rechten Kult bzw. um die rechte Feier der Sakramente, bedingt durch das apostolische Amt oder durch die apostolische Vollmacht.

d) Die nota der Heiligkeit

Ein viertes Wesensmerkmal oder Kennzeichen der Kirche Christi ist die Heiligkeit, die „sanctitas". Sie liegt ganz in der Konsequenz des Selbstverständnisses der Kirche, sofern die Kirche sich als die katholische, als die eine und als die apostolische versteht, und manifestiert so konsequenterweise ihre innere Verbindung mit den übrigen „notae".

Die Heiligkeit kann als ontologische oder ontische, als ethische und als charismatische Heiligkeit verstanden werden. Ontologisch oder ontisch verstanden ist sie das grundlegende

[235] Jacques Maritain, Der Bauer von der Garonne. Ein alter Laie macht sich Gedanken, München 1969, 21 f.
[236] 2 Tim 4,3.

Prädikat Gottes. In diesem Sinne kann menschliche Heiligkeit immer nur als Abglanz der Heiligkeit Gottes verstanden werden. Gott ist der ontologisch oder ontisch Heilige, sofern er der Transzendente, der Erhabene, der ganz Andere ist. Bei einem Menschen können wir von ontologischer Heiligkeit reden, wenn und sofern er von Gott in der Gnade erhoben wird. Wir sprechen in diesem Sinne von der Kindschaft Gottes, von der Teilnahme am Leben Gottes, von der Annahme des Menschen durch Gott an Kindes statt oder von der heiligmachenden Gnade. Es geht hier um die gnadenhafte Erhebung der Natur des Menschen, durch die der Mensch an der ontologischen Heiligkeit Gottes gewissermaßen partizipiert. Im 2. Petrusbrief ist in diesem Sinne die Rede von der Vergöttlichung des Menschen durch die Teilhabe an der Natur Gottes (2 Petr 1, 4). Es gibt indessen noch eine zweite Form der Teilnahme des Menschen an der ontischen Heiligkeit Gottes. Diese wird realisiert, wenn Gott einem Menschen eine besondere Stellung oder ein besonderes Amt verleiht. In diesem Sinne sprechen wir etwa bei dem Träger des Petrusamtes von dem „Heiligen Vater".

Ethische Heiligkeit meint die Vollkommenheit des Handelns Gottes oder, beim Menschen, die vollkommene Übereinstimmung des Menschen in seinem Handeln mit den Weisungen Gottes. Die ethische Heiligkeit bezieht sich auf das Handeln, auf die Übereinstimmung von „agere" und „esse" im Handeln, die bei Gott in höchstmöglicher Weise gegeben ist, beim Menschen hingegen immer nur fragmentarisch sein kann und große persönliche Anstrengungen erfordert. Bereits im Alten Testament und mehr noch im Neuen Testament begegnet uns die ethische Heiligkeit als eine Grundforderung an den Menschen.

Die charismatische Heiligkeit meint endlich die sich in außergewöhnlichen Taten manifestierende Nähe des Menschen zu Gott, konkret in der Gabe der Wunderkräfte und der Weissagung oder - allgemeiner - in der Gabe der prophetischen Rede. Während die charismatische Heiligkeit und die ethische Heiligkeit äußerlich sichtbar sind, gilt das nicht von der ontischen Heiligkeit, wenngleich die Letztere stets das Fundament der ethischen wie auch der charismatischen Heiligkeit ist. Weil die ontische Heiligkeit nicht sichtbar ist, deshalb ist sie für die rationale Rechtfertigung des Glaubens, für die Fundamentaltheologie, irrelevant. Die Fundamentaltheologie wendet sich ja nicht an den gläubigen, sondern an den vorgläubigen Menschen.

Die Heiligkeit, verstanden als ontische und als ethische Heiligkeit, ist im Grunde der eigentliche Kern und das zentrale Anliegen aller Religionen. Deshalb ist sie schon im natürlichen

Bereich ein bedeutender Maßstab für den wahren Wert einer Religion. Das gilt speziell von der ethischen Heiligkeit, die ja, im Unterschied zu der ontischen Heiligkeit, äußerlich sichtbar ist. Eine Religion, die ein hohes ethisches Niveau hat und außergewöhnliche ethische Heiligkeit bei einer großen Zahl ihrer Anhänger hervorbringt, bekundet damit einen höheren Wahr-heitsgehalt als andere Religionen, die das nicht aufzuweisen haben. Das sagt uns schon die natürliche Vernunft, dass sagt uns aber auch die vom Glauben erleuchtete Vernunft.

In den Schriften des Alten und des Neuen Testamentes werden die ontische und die ethische Heiligkeit immer wieder ausdrücklich thematisiert. Demnach muss die Kirche heilig sein, weil Gott der Heilige schlechthin ist, muss sie die ontische und die ethische Heiligkeit Gottes widerstrahlen, vor allem die ethische Heiligkeit Gottes. Denn in der ethischen Heiligkeit wird die ontologische nach außen hin sichtbar.

Die ethische Gesinnung und die daraus hervorgehende Tat, also die ethische Heiligkeit, ist das zentrale Anliegen Jesu. Stärker als das im Alten Testament der Fall ist, verlegt Jesus die Heiligkeit in die Gesinnung und radikalisiert damit das alttestamentliche Ethos. Er radikalisiert das Ethos des Alten Testamentes, indem er die Sünde schon in der Gesinnung beginnen lässt und die äußere Moralität eng mit der inneren verbindet. Dabei geht es ihm in erster Linie um die Reinheit der Gesinnung und um die absolute Lauterkeit des menschlichen Handelns. Die Lauterkeit der Gesinnung ist für ihn das entscheidende Vorzeichen, das allem Tun des Menschen seinen eigentlichen Wert verleiht. Die Forderung der ethischen Heiligkeit ist vor allem an Eph 5, 26 f festzumachen. Da heißt es: „Christus hat die Kirche geliebt und sich für sie dahingegeben, um sie durch das Wasserbad mit dem Wort zu heiligen und zu reinigen. Er ist es ja, der die Kirche herrlich gestalten will, ohne Flecken oder Runzeln und anderes mehr, vielmehr heilig und ohne Makel soll sie sein" (Eph 5, 26 f)[237].

Jesus hat eine außergewöhnlich hohe ethisch-religiöse Gesinnung gefordert und alle verpflichtet, nach Vollkommenheit zu streben. Von daher gesehen ist die Heiligkeit das Grundgesetz der Kirche, muss die Heiligkeit das Grundgesetz der Kirche Christi sein. Das wird deutlich, wenn Jesus sich im Hohenpriesterlichen Gebet mit den folgenden Worten an seinen Vater wendet: „Heilige sie in der Wahrheit. Dein Wort ist Wahrheit. Wie du mich in die Welt gesandt hast, so habe auch ich sie in die Welt gesandt. Und für sie heilige ich mich, damit auch sie geheiligt seien in der Wahrheit" (Joh 17,17).

[237] Eph 5,26 f.

Der Kirchenlehrer Augustinus (+ 430) nennt in einer seiner Predigten die Kirche die „Societas Spiritus“, die Gesellschaft des Heiligen Geistes[238]. Dieses Wort erinnert an Irenäus von Lyon (+ um 202), wenn er schreibt: „Wo die Kirche ist, dort ist der Geist Gottes, und wo der Geist Gottes ist, dort ist die Kirche und alle Gnade, der Geist aber ist Wahrheit; vor der Kirche zu fliehen, heißt, den Geist abzulehnen“ und sich so „vom Leben auszuschließen“[239].

Das Ethos Jesu findet seinen prägnantesten Ausdruck im Doppelgebot der Gottes- und Nächstenliebe, worin die Feindesliebe einbegriffen ist. Vor diesem Doppelgebot hat indessen für ihn die Wahrhaftigkeit ihren Ort. Sie ist für ihn das, was in der Mathematik das Vorzeichen vor der Klammer ist. Wenn die Gottes- und Nächstenliebe nicht lauter ist, ist sie für ihn wertlos. Ohne die Tugend der Wahrhaftigkeit, ohne die Lauterkeit der Gesinnung sind alle Tugenden hinfällig in seinen Augen. Dabei verlangt er ethischen Heroismus von allen, nicht nur von einigen. Während er so von allen ethischen Heroismus verlangt - für ihn sind alle Getauften zur Heiligkeit berufen -, beruft er einige zu einem ethischen Sonderweg, den er als den Weg der Vollkommenheit bezeichnet. Das ist der Weg der evangelischen Räte.

Von dem Gedanken der Berufung aller Getauften zur Heiligkeit war die Urgemeinde in besonderer Weise fasziniert, wenngleich er für sie auch wiederum selbstverständlich war, sofern ihr klar war, dass, weil das Haupt der Kirche heilig war, es auch die Glieder der Kirche sein müssten. Demgemäß heißt es im Epheserbrief, um diesen Brief noch einmal zu zitieren: Christus wollte „sich eine herrliche Kirche bereiten, ohne Flecken, ohne Runzeln oder sonst etwas dergleichen, vielmehr so, dass sie heilig und ohne Makel sei” (Eph 5, 26 f)[240].

Wie das Haupt der Kirche der Heilige im absoluten Sinne ist, so sind und müssen auch die Glieder seines Leibes konsequenterweise von der Heiligkeit bestimmt sein. Das schließt nicht die Sünde aus, denn in der Kirche ist wesenhaft das Göttliche mit dem Menschlichen verbunden. Weil die ethische Heiligkeit der Kirche nicht erzwungen wird, sondern von der freiwilligen Mitwirkung des Menschen abhängt, deshalb gibt es in ihr stets auch das Menschliche und das Sündige. Daran erinnert im Neuen Testament etwa das Gleichnis vom Unkraut im Weizen[241] oder das Gleichnis vom Fischernetz[242]. In diesem Sinne hat Jesus für

---

[238] Augustinus, Sermo 71, 19, 32.
[239] Irenäus von Lyon, Adversus haereses, Buch III, Kap. 24. 1.
[240] Eph 5, 26 f; vgl. auch 1 Kor 6, 11 und 1 Thess 4, 3.
[241] Mt 13,24 ff.
[242] Mt 13,47 ff.

seine Kirche das Ärgernis prognostiziert[243], ohne damit die Heiligkeit, verstanden als heroische Tugendhaftigkeit, als Ziel des sittlichen Strebens seiner Jünger in Frage zu stellen. Besonders manifest wird sie im Martyrium, das gemäß der Lehre Jesu grundsätzlich alle verpflichtet. Das wurde bereits fest-gestellt.

Die ersten Christen haben sich als Heilige im ontischen Sinne verstanden und darin das Fundament ihrer Verpflichtung zur ethischen Heiligkeit gesehen, und das als „conditio sine qua non" für das Heil. Sie haben in der Atmosphäre des Heiligen gelebt, wenn sie sich als „heiliges Volk Gottes" und als „Tempel des Heiligen Geistes"[244], als „Glieder Christi" [245] und als „heilige Priesterschaft"[246] verstanden.

Mit der ethischen Heiligkeit muss sich entsprechend dem Neuen Testament die charismatische verbinden. Wunder und Zeichen gehören zur Offenbarungsgemeinde Gottes dazu vom Beginn der Geschichte der Offenbarung an. Auf Wunder und Zeichen kann die Offenbarungsgemeinde nicht verzichten. Sie liegen zum einen in der Konsequenz der Offenbarung als solcher, zum anderen beglaubigen und bestätigen sie sie. Gemäß der Verheißung Jesu werden die Jünger Zeichen und Wunder vollbringen zur Unterstützung ihrer missionarischen Arbeit. Im Markus-Evangelium heißt es im 16. Kapitel in den Versen 17 und 18: „In meinem Namen werden sie böse Geister austreiben, in neuen Sprachen reden, Schlangen aufheben und wenn sie etwas Tödliches trinken, wird es ihnen nicht schaden". Ähnlich heißt es im Johannes-Evangelium im 14. Kapitel in Vers 12: „Wer an mich glaubt, wird die gleichen Werke tun, die ich tue, und noch größere wird er tun"[247]. Durch Wunder und außergewöhnliche Gnadenbezeugungen - wir sprechen hier auch von Charismen - erhält das Kriterium der ethischen Heiligkeit eine äußere Bezeugung von Seiten Gottes und eine besondere Bestätigung. Diese Zeichen sind zugleich ein Hinweis auf die objektive Heiligkeit, also die Göttlichkeit der durch den Glauben an Jesus, den Sohn Gottes, begründeten Gemeinschaft. Nach 1 Kor 12 - 14 sind die Charismen ein untrügliches Zeugnis für den Geistbesitz der Kirche.

Von Anfang an geht die Kirche davon aus, dass die ethische Heiligkeit der Kirche Christi von der charismatischen Heiligkeit begleitet sein muss. Das gilt auch heute noch. In der Heiligenverehrung und in den Beatifikations- und in den Kanonisationsverfahren rechnet sie ganz

---

[243] Lk 17,1; Mt 13,41; Mt 18,7.
[244] 1 Kor 3,16.
[245] 1 Kor 6,15 f; 1 Kor 12,27.
[246] 1 Petr 2,5.9.
[247] Vgl. Albert Lang, Fundamentaltheologie II, München [4]1967, 167-170.

selbstverständlich mit Wundern, die auf die Fürsprache der Heiligen von Gott gewirkt werden, etwa an den Wallfahrtsorten, wenn sie diese gegebenenfalls einer kritischen Analyse unterzieht. In den Beatifikationsverfahren und in den Kanonisationsverfahren kommt es jeweils nur dann zu einer Seligsprechung oder zu einer Heiligsprechung, wenn der Nachweis eines Wunders erbracht worden ist, das Gott auf die Fürsprache des betreffenden Verstorbenen gewirkt hat, dessen heroische Heiligkeit im Leben konstatiert worden ist. Das Wunder hat dann die Aufgabe, die Echtheit der heroischen Heiligkeit oder des ethischen Heroismus zu bestätigen.

Seit eh und je spielen die ethische und die charismatische Heiligkeit in der katholischen Kirche eine wichtige Rolle, in der Wertschätzung wie auch in der Praxis, und zwar in nüchterner Souveränität. Das ist nicht zu übersehen.

Zunächst verbindet sich mit dem Selbstverständnis der Kirche indessen der Anspruch der ontischen Heiligkeit. Die Kirche versteht sich als eine übernatürliche Realität, wie das Zweite Vatikanische Konzil nachdrücklich feststellt in der Dogmatischen Konstitution „Lumen gentium“, Artikel 8, aus Göttlichem und Menschlichem zusammengewachsen, in Analogie zu der christologischen Glaubenswahrheit von der hypostatischen Union[248]. In gewisser Hinsicht identifiziert sie sich dabei mit ihrem Stifter, wenn sie sich als den fortlebenden Christus und als dessen mystischen Leib bezeichnet, als mit himmlischen Gütern ausgestattet. Von daher beansprucht sie dann auch richterliche Vollmacht über die einzelnen Gläubigen. Im Credo des Gottesvolkes, das Papst Paul VI. zum Abschluss des Glaubensjahres am 30. Juni 1968 feierlich deklamiert hat, heißt es in Anspielung auf die ontische Heiligkeit der Kirche, die Kirche sei „mit himmlischen Gütern ausgestattet” und sie lebe kein anderes Leben als das der Gnade[249].

Aus der ontischen Heiligkeit ergibt sich der Appell zur ethischen Heiligkeit, der stets bei der Kirche so sehr im Vordergrund stand, dass man sie nicht selten der Werkgerechtigkeit und des Pelagianismus geziehen hat. Der Vorwurf der Werkgerechtigkeit wurde mit Nachdruck von den Reformatoren erhoben. Dabei hat die Kirche indessen eine große Zahl von Heiligen hervorgebracht, deren Heroismus auch dem kritischen Urteil jener standhält, die außerhalb der Kirche stehen.

---

[248] Lumen gentium, n. 8.
[249] Papst Paul VI, Credo des Gottesvolkes vom 30. Juni 1968, n. 12.

Zu keiner Zeit hat die Kirche die ethische und damit auch die charismatische Heiligkeit als peripher betrachtet, stets hat sie die eine Gestalt der Heiligkeit wie auch die andere als zentral angesehen und darin einen Erweis für die Wahrheit und die innere Kraft ihrer Botschaft gesehen. Im Vordergrund stand dabei das Ideal der Heiligkeit im ethischen Sinne. Aber auch die charismatische Heiligkeit hatte in der Kirche stets einen Hort, wie sich das zeigt im Kult der Heiligen sowie in der Praxis der Beatifikations- und der Kanonisationsverfahren. Zudem werden noch heute an den Wallfahrtsorten Wunder, sofern sie echt sind, als Bestätigung der Echtheit der Geschehnisse angesehen, die man mit diesen Orten verbindet.

In der ethischen und charismatischen Heiligkeit sah die Kirche stets eine Inkarnation der Gnade, die sie grundsätzlich als notwendig erachtete, eine Inkarnation der Gnade, die zu bezeugen und zu vermitteln sie als ihren entscheidenden Auftrag ansah. Zu allen Zeiten sah sie aber auch in der Förderung der Heiligkeit des Lebens der Gläubigen das Kernanliegen der Pastoral. Schon immer sah sie, allen Zeittrends zum Trotz, das Ziel der Seelsorge nicht in der Förderung des irdischen Wohls der Menschen, sondern in der Förderung der Heiligkeit des Lebens der Gläubigen.

Einerseits war es immer das Kernanliegen der Kirche, zu einem heiligmäßigen Leben aufzurufen und die Wege aufzuzeigen, die zu diesem Ziel hinführen, andererseits hat sie immer alles verurteilt, was diesem Ziel entgegenstand. Das entscheidende Anliegen der Kirche ist die Förderung der „sanctitas vitae" der Gläubigen - das hat sie, offiziell jedenfalls, zu keiner Zeit in Frage gestellt -, so sehr sie auch nie übersehen hat, dass das wahre zeitliche Wohl der Menschen mit zu den Aufgaben der Seelsorge, der Pastoral, dazugehört. Vor allem geht es der Kirche beständig darum, immer tiefer erkennend in den unergründlichen Reichtum Christi einzudringen, immer zuversichtlicher auf die ewigen Güter zu hoffen, immer besser auf die Liebe Gottes zu antworten und die Gnade und die Heiligkeit Gottes immer mehr unter den Menschen auszubreiten. Deshalb gab es in ihr zu allen Zeiten viele Glieder, die sich durch eine außergewöhnliche „sanctitas vitae" auszeichneten, erreichte die Kirche das Ziel, die Menschen zur Heiligkeit zu führen, zu allen Zeiten bei einer nicht geringen Zahl von Gläubigen. In nicht wenigen Epochen der Geschichte der Kirche zeigt sich diese Strahlkraft der Kirche in geradezu eklatanter Weise. In dem wiederholt zitierten Credo des Gottesvolkes verweist Papst Paul VI. mit großer Dankbarkeit auf die Tatsache, dass das grundlegende Anliegen Jesu, sich ein „reines Volk" zu bereiten, „das ihm zu eigen ist und eifrig ist im Wirken

des Guten (Tit 2, 14)“, in der Kirche immer wieder in die Tat umgesetzt wird[250]. Dieser Aspekt tritt in der gegenwärtigen medialen Auseinandersetzung um die „Missbrauchsfälle“ viel zu wenig hervor. Überhaupt lässt sich Kirche hier - törichterweise - allzu sehr das Gesetz des Handelns von außen aufdrängen.

Auch von Außenstehenden wurde und wird die ethische Heiligkeit der Kirche immer wieder anerkannt, speziell sofern sie sich als heroische Heiligkeit präsentiert. Der evangelische Theologe Adolf von Harnack (+ 1930) räumt ein, dass die römische Kirche zu allen Zeiten Heilige hervorgebracht hat und noch weiterhin hervorbringt, deren Leben bestimmt ist von „außerordentlichem Gottvertrauen“, von „ungefärbter Demut“, von der „unüberwindlichen Gewissheit der Erlösung“ und von „der bedingungslosen Hingabe des Lebens im Dienste ihrer Brüder“[251]. Er fügt allerdings hinzu, das sei der Fall trotz der vielen unbiblischen Züge dieser Kirche, und er meint, in diesem Faktum, in den zahlreichen Heiligen, zeige sich, dass auch das fragwürdige katholische Kirchentum die Kraft des Evangeliums nicht gänzlich zu unterdrücken vermocht habe. Uneingeschränkt negativ denkt Harnack dabei allerdings über die Verehrung der Heiligen in der katholischen Kirche, die er lapidar als „apostolisch-römischen Polytheismus” apostrophiert[252]. Ungewollt bestätigt auch der einflussreichste Denker der Aufklärung Voltaire (+ 1778), ein unverdächtiger Zeuge, die Heiligkeit der Kirche un-ter diesem Aspekt gleichsam im Nebensatz, wenn er feststellt: „Die von der römischen Kirche getrennten Völker ahmten die christliche Nächstenliebe nur unvollkommen nach”[253].

Gerade auch in der Zeit der Reformation hat die Kirche eine Fülle von eindrucksvollen Heiligengestalten hervorgebracht: Karl Borromäus (+ 1584), Franz von Sales (+ 1622), Vinzenz von Paul (1660), Johannes vom Kreuz (+ 1591), Kamillus von Lellis (+ 1614), Ignatius von Loyola (+ 1556), Franziskus Xaverius (+ 1552), Philipp Neri (+ 1595), Magdalena von Pazzi (+ 1607) und Teresa von Avila (+ 1582), um nur einige zu nennen. Sie alle beeindrucken jeden, der sich des Näheren mit ihnen beschäftigt, durch ihren unvergleichlichen Heroismus im Hinblick auf ihre konsequente Hingabe an Gott und an die Menschen[254].

---

[250] Papst Paul VI., Credo des Gottesvolkes vom 30. Juni 1968, n. 12.
[251] Adolf von Harnack, Das Wesen des Christentums, Leipzig 1908, 166.
[252] Ebd., 163-167.
[253] Franz Hettinger, Lehrbuch der Fundamentaltheologie oder Apologetik, Freiburg 1888, 505 (Voltaire, Sur les moeurs, Bd. III, S. 139).
[254] Vgl. ebd., 504.

In den reformatorischen Gemeinschaften sieht man in diesem Phänomen allerdings im Allgemeinen nicht etwas Positives. Im Gegenteil. Das Heiligkeitsideal, wie es in der katholischen Kirche forciert wird, beurteilt man hier durchweg negativ, oder zumindest betrachtet man es mit großer Skepsis. Auf Grund ihrer Erbsündenlehre behaupten die Reformatoren die Unfreiheit des Willens und halten alle guten Werke für nutzlos, wenn nicht gar für schädlich. Auf der einen Seite lehren sie die Unfreiheit des menschlichen Willens und die gänzliche Unfähigkeit des Menschen, Gutes zu tun, auf der anderen Seite erklären sie alle guten Werke für nutzlos, ja, für schädlich. Für sie gibt es dann nur eine Tugend, den Glauben, und nur eine Sünde, den Unglauben. Martin Luther (+ 1546) schreibt: „Keine Sünde ist mehr in der Welt, denn der Unglaube"[255]. Daraus erklärt sich seine Aufforderung, die so etwas wie ein geflügeltes Wort geworden ist: „Sündige kräftig, aber glaube noch kräftiger" („pecca fortiter, sed crede fortius")[256]. Die Rechtfertigung erfolgt für die Reformatoren allein aus dem Glauben, der seinerseits wieder als reine Gnade zu verstehen ist. Luther erklärt: „Sündigen müssen wir, so lange wir hier sind. Das Lamm, welches die Sünden der Welt hinwegnimmt, von diesem wird uns die Sünde nicht losreißen, wenn wir auch tausend Mal in einem Tage Unzucht treiben oder totschlagen"[257]. Und er fährt fort: „ … je schändlicher du bist, um so eher dir Gott die Gnade eingibt"[258].

Hier begegnen wir wieder dem reformatorischen Prinzip der Subtraktion, das dem katho-lischen Prinzip der Addition entgegensteht. Im reformatorischen Glauben stehen die Prinzipien der „sola fides" und der „sola gratia" gegen die katholischen Prinzipien der „fides et opera" und der „gratia et merita". Diese Position der Reformatoren führt zu der Formel „simul peccator et iustus", was soviel bedeutet wie, dass die Sünde von Gott in der Rechtfertigung nur zugedeckt, nicht wahrhaft vergeben wird.

Wenn Luther in diesem Sinne die Unfreiheit des Willens lehrte und die Überflüssigkeit der guten Werke, so führte das auf jeden Fall dazu, dass das sittliche Streben bei den Neugläubigen vernachlässigt oder auch als suspekt angesehen wurde.

---

[255] Walch XIII, 1480.
[256] Brief an Melanchthon vom 1. August 1521; vgl. Joseph Lortz, Die Reformation in Deutschland, Bd. I, Freiburg 1939, 294; Hartmann Grisar, Luther, Freiburg 1911, 158 ff.
[257] Martin Luther, Epistula ad Jacobum: Johannes Aurifaber, Vol. I, Jena 1556, t. I. p. 545; vgl. De captivitate Babylonica, t. II, p. 284.
[258] Franz Hettinger, Lehrbuch der Fundamentaltheologie oder Apologetik, Freiburg 1888, 497 f (Leipziger Ausg. XII, S. 128).

Was die Unfreiheit des menschlichen Willens angeht, lehrt Luther, der Wille des Menschen sei wie ein Pferd, wenn Gott auf ihm sitze, gehe es so, wie Gott es wolle, sitze aber der Teufel darauf, gehe es, wie es der Teufel wolle. So geschähen alle Dinge durch den unabänderlichen Willen Gottes, der den ganzen freien Willen des Menschen zertrümmere. Gott tue in uns das Böse wie das Gute, er mache selig ohne Verdienst und er verdamme ohne Schuld[259]. Auf der einen Seite sagt Luther: „Wir sind alle heilig, und verflucht sei der, welcher sich nicht einen Heiligen nennt oder rühmt. Denn, so du den Worten Christi glaubst, bist du ebenso wohl ein Heiliger als Sankt Petrus und alle andere Heilige"[260] und: „Wir Gläubige alle heißen heilig, weil Christus sich für uns geheiligt und uns seine Heiligkeit geschenkt hat, so dass also unter uns Menschen kein Unterschied ist". Auf der anderen Seite gilt für ihn: „Alle zugleich sind wir Sünder"[261]. In der Tat ist es so: Wenn man sagen kann, alle seien heilig - im ethischen Sinne -, dann kann man auch sagen, alle seien Sünder. Genau dazu bekennt sich Luther, wenn er erklärt, der Mensch sei „simul peccator et iustus" und alle Menschen seien zugleich „simul peccatores et iusti".

Luther lehrt, dass die guten Werke nichts beitragen zur Heiligung oder zur Beseligung, und zwar deshalb, weil Christus sonst vergeblich gestorben wäre und wir uns sonst über Gott erheben und das Faktum in Frage stellen würden, dass Gott mächtig genug sei, uns allein aus Gnade, ohne unser Zutun und ohne unsere Mitwirkung, selig zu machen. In diesem Zusammenhang stellt er fest: „In diesem Glauben sind alle Werke gleich, fällt ab aller Unterschied der Werke"[262]. Von daher erklärt Luther: „Der Teufel kann anderes nichts, denn gute Werke lehren"[263] und: „Es ist kein größer, gefährlicher, giftiger Ärgernis, denn das äußerlich gute Leben in guten Werken und geistlichem Wandel. Das ist das rechte helle Tor und die breite Landstraße zur Verdammnis"[264].

Angesichts der Dialektik Luthers bzw. angesichts der Diskrepanz zwischen Theorie und Praxis bei ihm darf es nicht verwundern, wenn er im Widerspruch zu seiner Lehre den Glauben (besonders in der Vorrede zu den Briefen des Paulus) als die Mutter schildert, die notwendigerweise die Liebe und die guten Werke aus sich gebiert.

---

[259] Martin Luther, De servo arbitrio ad Erasmum (Walch, XVIII, 20.50).
[260] Walch XII, 1803.
[261] Ebd.,V, 726.
[262] Ebd.,X, 1570.
[263] Ebd., III, 1193.
[264] Ebd.,XI, 349.

Luthers Lehre von dem unfreien Willen und von der Überflüssigkeit der Werke im Prozess der Rechtfertigung führte auf jeden Fall zu einer verhängnisvollen Vernachlässigung des sittlichen Strebens, und nicht nur das, man betrachtete das sittliche Streben bei seinen Anhängern geradezu als suspekt.

Das hat Luther allerdings später zu kritischen Gedanken veranlasst[265]. Bezeichnend sind in diesem Kontext Äußerungen Luthers wie: „Gleichwie alle Laster sind zu Tugenden geworden, also ist es auch mit dem Geiz, dass ich keinen Fürsten, Grafen, Edelmann, Bürger, Bauern mehr weiß, der nicht geizig ist“ oder „Unter dem Papsttum waren die Leute milder und gaben gern; aber jetzt unter dem Evangelio gibt niemand mehr“[266].

In den orthodoxen Kirchen gibt es - anders als in den reformatorischen Gemeinschaften - zwar das Ideal der Heiligkeit, aber in defizienter Weise, sofern es sich dort nur in der Gestalt der „vita contemplativa“ findet, nicht in der Gestalt der „vita activa“.

Das Ideal der Heiligkeit wird heute allerdings auch in der katholischen Kirche nicht selten durch eine fragwürdige Anthropozentrik depotenziert, in der an die Stelle der Ansprüche Gottes, Christi und der Kirche an den Menschen das persönliche Gewissen, die individuelle Freiheit und die eigenen Wünsche treten. Gleichzeitig verlagert sich dabei das Interesse von dem Ideal der Heiligkeit auf den innerweltlichen sozialen Einsatz. Das Ganze steht - wie gesagt - im Kontext einer fragwürdigen anthropozentrischen Verkürzung des Glaubens. Für diese steht - ein wenig plakativ - der Theologe Karl Rahner (+ 1984). Das ist das eigentliche Problem dieses theologischen Ansatzes und dieser Theologie sowie jener Theologien, die an dieser Theologie orientiert sind. Zwar ist es durchaus legitim, die Kirche als Dienerin der Menschheit zu verstehen - dieser Gedanke wurde auch sehr stark auf dem II. Vatikanischen Konzil akzentuiert -, aber dabei darf man nicht übersehen, dass der Mensch nur dann recht verstanden werden kann, wenn man ihn sieht in seiner Beziehung zu Gott, sofern dieser sein Ursprung ist und sein letztes Ziel.

In der Pastoralkonstitution „Gaudium et spes“ des II. Vatikanischen Konzils heißt es: Der Mensch „existiert (nämlich) nur, weil er, von Gott aus Liebe geschaffen, immer aus Liebe erhalten wird; und er lebt nicht voll gemäß der Wahrheit, wenn er diese Liebe nicht frei aner-

---

[265] Ebd., V, 114; XIII, 8; I, 2451; I, 382.
[266] Walch XIII, 1572. 1582.

kennt und sich seinem Schöpfer anheimgibt“[267]. Das Dokument betont, dass der Mensch dann, wenn er Gottes Gesetz nicht anerkennt, seine Würde verliert[268], dass er nur erst durch die Nachfolge Christi mehr Mensch wird[269] und dass es seine Aufgabe ist, „sich selbst und die Gesamtheit der Wirklichkeit auf Gott hinzuordnen“[270].

In dem wiederholt zitierten „Credo des Gottesvolkes“ betont Papst Paul VI., dass die Kirche sich zwar gedrängt weiß, „sich stets auch um das wahre zeitliche Wohl der Menschen zu sorgen“, dass sie aber zugleich die Gläubigen daran erinnert, „dass ihnen hier auf Erden keine bleibende Stätte beschieden ist (Hebr 13, 14)“[271]. Es gibt nicht wenige weitere neuere kirchliche Verlautbarungen, die klar und deutlich die Hinordnung auf Gott als das entscheidende Element der „conditio humana“ bekunden. Die erste Aufgabe der Kirche ist es - so entspricht es ihrem Selbstverständnis in zwei Jahrtausenden -, den Menschen auf Gott und die Transzendenz zu verweisen. Die Kirche hat zunächst ein religiöses Anliegen, ihr geht es primär um die Vertikale.

Durch eine verkehrte Anthropozentrik, durch eine Überbetonung des Menschlichen, wird die Heiligkeit der Kirche - ein entscheidendes Formelement des Katholischen - verdunkelt, von daher wird dann auch das Streben nach der „sanctitas vitae“ innerhalb der Kirche geschwächt. Man muss diese Verdunkelung und diese Schwächung als Teil einer Protestantisierung der katholischen Kirche verstehen, die heute auf breiter Ebene zu beobachten ist.

Die „nota“ der Heiligkeit geht letztlich wiederum hervor aus dem katholischen „et“, wie es uns begegnet in Natur und Gnade, Gott und Mensch, Glaube und Werke, Christus und Kirche, und die Ablehnung dieser „nota“ durch die Reformatoren resultiert dann letztlich wieder aus dem reformatorischen „allein“.

Ein nicht unbedeutender Zug der katholischen Kirche ist auch die bis in die Gegenwart sich durchhaltende Überzeugung, dass Gott weiterhin Wunder wirkt, dass er weiterhin außerordentliche Zeichen seiner Allmacht in der Welt setzt. Bei der Beatifikation und bei der Kanonisation von Heiligen werden sie ganz selbstverständlich vorausgesetzt als Bedingung dafür, dass einem Verstorbenen, der zur Ehre der Altäre erhoben werden soll, dem also öffentliche

---

[267] Gaudium et spes, Art. 19.
[268] Ebd., Art. 41.
[269] Ebd.
[270] Ebd., Art. 34.
[271] Papst Paul VI., Credo des Gottesvolkes vom 30. Juni 1968, Nr. 20.

Verehrung zuteil werden soll, heroische Heiligkeit im Leben zuerkannt wird. Zudem ist es auch heute noch faktisch so in der katholischen Kirche, dass, wenn sich außergewöhnliche Ereignisse und Vorgänge, also Wunder, wiederholt an einem bestimmten Ort zugetragen haben, solche Orte zu Wallfahrtsorten avancieren, entweder toleriert von der Kirche oder ausdrücklich anerkannt. In der Regel stehen die Wallfahrtsorte in Verbindung mit dem Marienkult und mit der Marienfrömmigkeit, in der Regel, nicht ausschließlich. Die übernatürliche Gabe der Wunder in der Kirche wird als Erfüllung der Verheißung Jesu verstanden, der gemäß Mk 16, 20 die Wundergabe mit der Verkündigung der Frohen Botschaft verbunden hat. Die Wundergabe spielt als Beweis des Geistes und der Kraft auch eine große Rolle in einer Reihe von Briefen des Neuen Testamentes[272]. Zudem ist die Apostelgeschichte als solche nichts anderes als eine Geschichte der fortgesetzten Erfüllung der Verheißung Jesu, Gott werde die Verkündigung seiner Jünger durch Wunder bekräftigen[273].

Hier sei noch kurz angefügt, dass wir Wunder nicht mit Gebetserhörungen verwechseln dürfen. Von Gebetserhörungen sprechen wir, wenn uns natürliche Gaben geschenkt werden, Gaben, die nicht den gewöhnlichen Lauf der Natur sprengen, während wir von Wundern sprechen, wenn uns außergewöhnliche Gaben geschenkt werden oder wenn Gott sich durch natürlicherweise nicht erklärliche Vorgänge zu erkennen gibt. Nicht jede Gebetserhörung ist ein Wunder, wohl aber sind Wunder nicht selten Gebetserhörungen.

3. Die Wertschätzung der Vernunft im katholischen Denken

Wir kommen damit zu einem neuen Formelement des Katholischen. Begonnen hatten wir mit dem katholischen „et“ und dann die vier „notae ecclesiae“ angefügt. Hier geht es nun um das katholische Formelement der „ratio“. Es beinhaltet die Wertschätzung der Vernunft, der „ratio“, im katholischen Denken. Die positive Sicht der Vernunft ist ein bedeutendes Strukturprinzip des Katholischen. Sie ist, nicht anders als die positive Sicht des menschlichen Willens, bedingt durch die katholische Rechtfertigungslehre, wie sie in der Zeit der Reformation bzw. durch das Konzil von Trient mit Nachdruck herausgestellt wurde. Die katholische Rechtfertigungslehre geht davon aus, dass die Erbsünde die Natur des Menschen zwar verwundet, nicht aber zerstört hat[274]. Anders die Reformatoren. Sie betrachteten sowohl den Intellekt des Menschen als auch seinen Willen des Menschen mit Misstrauen. Um es genauer zu

[272] 1 Kor 12, 7; 14, 22; Gal 3,2-5; 1 Thess 1, 5.
[273] Franz Hettinger, Lehrbuch der Fundamentaltheologie oder Apologetik, Freiburg 1888, 488 f.
[274] Denzinger/Schönmetzer, Nr.Nr. 1521.1555.

sagen: Aufgrund ihrer Rechtfertigungslehre betonten sie, der menschliche Intellekt wie auch auch der menschliche Wille seien durch die Ursünde nicht nur verwundet oder geschwächt, sondern wesenhaft zerstört.

Dank der positiven Sicht der menschlichen Vernunft ist das katholische Denken zutiefst davon überzeugt, dass der Mensch die Wahrheit erkennen kann, auch die metaphysische Wahrheit. Das katholische Denken und Empfinden ist in dieser Hinsicht von Grund auf optimistisch. Es gehört zum Wesen des Menschen, nach der Wahrheit zu trachten - so die katholische Auffassung -, deshalb hat der Mensch auch die Fähigkeit, zur Wahrheit zu gelangen, und zwar aus eigenen Kräften, prinzipiell. Wie der Mensch mit Hilfe seiner Augen sehen und mit Hilfe seiner Ohren hören kann, so kann er mit Hilfe seines Intellektes oder seiner geistigen Natur die Wahrheit erkennen. Diese seine geistige Natur ist auch durch die Ursünde nicht zerstört. Der Mensch ist für die Wahrheit geschaffen. Deshalb kann er sie auch erkennen, solange ihm diese Fähigkeit nicht durch irgendein Ereignis von außen her genommen ist[275].

Der Schriftsteller Gilbert Keith Chesterton (+ 1936) - im Jahre 1922 konvertierte er zur katholischen Kirche - bringt diese Position auf den Punkt, wenn er feststellt: „Wenn man ein Katholik wird, so bedeutet das nicht, dass man aufhört zu denken, vielmehr lernt man, wie man denken muss“ - „to become a Catholic is not to leave off thinking, but to learn how to think“[276]. Er hat dabei jene im Blick, die meinen - dieser Feststellung begegnet man immer wieder -, der Katholik dürfe nicht denken.

Gemäß dem katholischen Denken und Empfinden gilt der Primat des Logos vor dem Ethos. Das heißt: Das Sein bzw. die Erkenntnis der Struktur des Seins ist die Voraussetzung für das richtige Handeln, „agere sequitur esse“. Durch die Erkenntnis der Wirklichkeit findet der Mensch die richtigen Normen für sein Handeln. Das Erkennen ist die Voraussetzung für das ethische Handeln, wobei freilich das Erkennen des Guten noch nicht seine Realisierung bedeutet.

Seit eh und je versteht sich die römische Kirche als Anwalt der menschlichen Vernunft. Das hat einen qualifizierten lehramtlichen Ausdruck gefunden auf dem I. Vatikanischen Konzil, und zwar in der Konstitution über den katholischen Glauben („De fide catholica“, auch „Dei

[275] Vgl. Jacques Maritain, Der Bauer von der Garonne. Ein alter Laie macht sich Gedanken, München 1969, 101-104.
[276] Gilbert Keith Chesterton, The Catholic Church and Conversion, New York 1927, 86.

Filius“ genannt). Das I. Vatikanische Konzil hat nur zwei dogmatische Konstitutionen verabschiedet, die genannte dogmatische Konstitution über den katholischen Glauben und die Konstitution über die Kirche („De Ecclesia Christi“, oder „Pastor aeternus“). In der Konstitution über den katholischen Glauben erklärt das Konzil es als einen Glaubenssatz, dass die Vernunft, die ihren Gesetzen treu bleibt, von ihren eigenen Prinzipien aus bis zu einem Punkt vordringen kann, an dem Gott als Urgrund und letzter Sinn aller Wirklichkeit sichtbar wird, an dem das Wissen in den Glauben und die Philosophie in die Theologie übergeht. Das Konzil hat damit die natürliche Gotteserkenntnis dogmatisiert oder definiert, und ihre Leugnung als formelle Häresie bestimmt. Es wollte damit die innere Einheit von Glauben und Wissen unterstreichen, wie sie von den Vätern über die großen Theologen des Mittelalters bis in die Gegenwart hinein immer wieder hervorgehoben worden ist. Die Definition richtete sich damals vor allem gegen den Agnostizismus Immanuel Kants (+ 1804). De facto hat Kant den Fiduzialglauben Luthers philosophisch vollendet, weshalb man ihn nicht zu Unrecht als den genuinen Interpreten der Glaubenstheorie Luthers bezeichnet hat.

Schon lange vor dem I. Vatikanischen Konzil hatte sich das Lehramt der Kirche wiederholt für die Vernunft des Menschen eingesetzt, wo immer es die Fähigkeit des menschlichen Geistes, über das Erfahrungsmäßige hinaus vorzudringen, unterstrichen hatte. Dezidiert hatte es sich in diesem Punkt etwa gegen den spanisch-arabischen Philosophen und Aristotels-Kommentator Averroes (+ 1198) und später gegen Luther (+ 1546) gewandt. Eigentlich hat das Lehramt der Kirche stets eine Lanze gebrochen für die Rationalität alles Geschaffenen und auch des Glaubens, für die Rationalität hatte es sich stark gemacht, nicht für den Rationalismus. Eine Lanze für die Rationalität alles Geschaffenen und des Schöpfers und auch des christlichen Glaubens hat auch die viel geschmähte Enzyklika „Pascendi dominici gregis“ des Papstes Pius X. vom 8. September 1907 gebrochen, wenn sie gegen allen Positivismus, Pragmatismus und Phänomenalismus die transzendente, über das Erfahrungsmäßige hinausreichende Kraft der Vernunft geschützt hat. Gemäß dem katholischen Denken kann es keinen Gegensatz zwischen Wissen und Glauben geben, weil Gott der Urheber der natürlichen wie der übernatürlichen Wirklichkeit ist.

Gerade die größten Theologen der Kirche, wie Origenes (+ 254), Augustinus (+ 430), Thomas von Aquin (+ 1274) und John Henry Newman (+ 1890), waren sehr bemüht um eine Synthese von Glauben und Wissen. Sie waren vordringlich daran interessiert, das Wissen dem Glauben dienstbar zu machen. Die katholische Kirche findet sich in ihrer Wertschätzung der Vernunft

gestützt durch die Lehre von den „λόγοι σπερματικόι“, durch die Lehre von den „rationes seminales“[277], durch die Lehre von den überall im Wissen der Menschheit verborgenen Wahrheitskeimen, die seit Justin, dem Märtyrer - er starb am Ende des 2. Jahrhunderts -, immer wieder von den Kirchenvätern artikuliert worden ist.

Nach katholischer Auffassung ist die menschliche Natur durch die Ursünde krank und geschwächt, aber nicht wesenhaft lädiert. Demgemäß ist der menschliche Intellekt kurzsichtig, nicht aber in metaphysischen Fragen ganz und gar dem Irrtum verfallen. Daraus resultiert die Überzeugung der Kirche, dass es in den nichtchristlichen Religionen nicht ausschließlich Trug und Irrtum gibt. So die überkommene Position der Reformatoren, die in neuerer Zeit eine besondere Zuspitzung erfahren hat in der Dialektischen Theologie, wenn man es gar ablehnt, das Christentum als eine Religion zu bezeichnen.

Heute ist man in dieser Hinsicht allerdings nicht selten einem anderen Extrem verfallen, wenn man in den Religionen in gleicher Weise Offenbarungen Gottes sieht wie im Christentum. Dabei ist zu bedenken: Wenn alles Offenbarung Gottes ist, dann kann man schließlich auch sagen, dass nichts Offenbarung ist. Dann ist nämlich alle Philosophie schon Theologie. Wenn aber alle Philosophie schon Theologie ist, dann kann man schließlich auch sagen: Alle Theologie ist Philosophie. Vom Christentum bleibt dann nichts mehr übrig als interessante menschliche Spekulation über Gott und die Welt. Und der Glaube wird dann zu einer mehr oder weniger vagen Vermutung hinsichtlich der Existenz einer jenseitigen Welt und ihrer Gestalt. Faktisch ist das weithin die Situation auch der katholischen Theologie heute, jedenfalls da, wo sie sich in Frontstellung gegen das Lehramt der Kirche, speziell gegen den Bischof von Rom zu profilieren sucht.

Also: Es gibt auch Wahres und Richtiges in den Religionen, das heißt jedoch nicht, dass sie als solche Offenbarungscharakter haben, wie man das heute immer wieder lesen kann.

Die Skepsis der Reformatoren gegenüber der Natur des Menschen, damit auch gegenüber dem menschlichen Intellekt, hat verschiedene Gesichter. Nicht zuletzt ist es diese Skepsis der Reformatoren, die bei ihnen zur Ablehnung der rationalen Glaubensbegründung geführt hat. Im reformatorischen Christentum gilt als Grundthese, dass der Glaube rein in sich selbst ruht.

[277] Wörtlich: Vernunftkeime.

Diese Grundthese pflegt man als Fideismus zu bezeichnen. Von daher bezeichnet man dann den nicht rational fundierten Glauben als Fiduzialglauben.

Der Reformator Luther ließ keinerlei Erkenntnis gelten im religiösen Leben. Konsequenterweise richtet sich sein Fiduzialglaube schon gegen die vom katholischen Dogma behauptete Möglichkeit eines Wissens von der Offenbarungstatsache. Die Autorität der Bibel ist für ihn von daher durch nichts anderes als durch eine unmittelbare, irrationale Gewissheit sanktioniert. Das ist gemeint mit dem reformatorischen Axiom „credo quia creditur". Der Katholik glaubt nicht, weil die Offenbarung Glauben findet in der Gemeinde, er glaubt vielmehr, weil die Offenbarung glaubwürdig ist, „credo quia credibile", glaubwürdig, das heißt: er kann vernünftigerweise als glaubwürdig erkannt werden. Luther polemisiert in seiner Tendenz zur Übertreibung, zum Überschwang, gegen die „Hure Vernunft", wie er sagt, er polemisiert gegen die Vernunft als eine „Hure des Teufels". Ein wenig positiver ist hier Melanchthon, ein anderer bedeutender Reformator, er starb im Jahre 1560, der - aus praktischen Erwägungen - zum Begründer einer philosophischen Scholastik des Protestantismus wurde.

Die religiösen Urgedanken Luthers hat später der Philosoph von Königsberg, Immanuel Kant (+ 1804), zu Ende gedacht, wie die neuere Forschung festgestellt hat. Kant hat in seinem philosophischen Grundansatz den Fiduzialglauben Luthers konsequent weitergeführt, wenn der Mensch für ihn einen Zugang zur jenseitigen Welt nur als sittlich wollendes Wesen finden kann. Kant erklärt, dem erkennenden Menschengeist bleibe die Transzendenz (Gott, Freiheit, Unsterblichkeit) ewig verschlossen. Für ihn findet der Mensch einen Zugang zur jenseitigen Welt nur als sittlich wollendes Wesen. Von daher hat man ihn, Kant, zu Recht als den genuinen Interpreten der Glaubenstheorie Luthers bezeichnet.

Der protestantische Theologe Friedrich Schleiermacher (+ 1834) hat dann im 19. Jahrhundert die kantische Form der lutherischen Gedanken in die moderne Theologie eingeführt[278]. Seither hat man Kant innerhalb der protestantischen Theologie stets mit größtem Wohlwollen aufgenommen. Heute gilt das freilich auch weithin für die katholische Theologie, die wohlwollende Aufnahme der kantischen Philosophie in die Theologie, was jedoch im Grunde nicht möglich ist, was zumindest auf Kosten der katholischen Eigenart, des „proprium catholicum" geht, was das „proprium catholicum" an der Wurzel zerstört und eine schleichende Protestantisierung der katholischen Theologie und von daher des katholischen Glaubens bedeutet.

[278] Franz Xaver Kiefl, Katholische Weltanschauung und modernes Denken. Gesammelte Essays über die Hauptstationen der neueren Philosophie, Regensburg $^{-3}$1922, 433.

Kant und Luther stehen im Grunde auf dem Boden der gleichen philosophischen Weltanschauung, während der gewissermaßen dazwischen eingeschobene Standpunkt Melanchthons, der die gereinigte Wissenschaft und das gereinigte Wort als zwei gottgegebene Wege der Wahrheitserkenntnis versteht, als eine Inkonsequenz verstanden werden muss gegenüber dem Grundansatz des lutherischen Denkens[279].

In der Abwertung der Vernunft gibt es im Übrigen bei den Reformatoren verschiedene Grade der Intensität, ohne dass dabei das grundsätzliche Misstrauen gegenüber der Vernunft unwirksam wird. Am stärksten ist die Abwertung der Vernunft bei dem Reformator Luther. Für ihn sind alle Philosophie und alles Vertrauen auf die Vernunft nichts anderes als Selbsttäuschung und Selbstgerechtigkeit. Die Reformation ist irrational[280]. Das gilt für Luther mehr noch als für die anderen Reformatoren. Nach Luther muss der Glaube vollends verzichten auf jede menschliche Sicherung. Die Aversion gegen die Philosophie ist bei Luther weitaus stärker noch als etwa bei dem Reformator Johannes Calvin, Jean Cauvin, der 1564 in Genf gestorben ist.

In seiner Römerbriefvorlesung von 1515/16 erklärt Luther: „Ich glaube, dass ich dem Herrn diesen Gehorsam schuldig bin, wider die Philosophie zu streiten und zur Heiligen Schrift zu mahnen“[281]. Immer wieder begegnet uns bei Luther „die Brandmarkung aller philosophischen Fragestellung als einer bloßen Götzen- und Mythenfabrik, deren unerwünschte Produkte durch diejenigen der christlichen Offenbarung einfachhin überholt sind und daher abgeschafft werden müssen“. So schreibt Hans Urs von Balthasar (+ 1988)[282]. Alle Philosophie und alles Vertrauen auf die Vernunft gelten für Luther als Selbstgerechtigkeit, nach ihm muss der Glaube auf jede menschliche Sicherung verzichten.

Mit ihrer Erbsündenlehre und ihrer daraus resultierenden negativen Wertung der Vernunft können sich die Reformatoren jedoch mitnichten auf die Alte Kirche und die Kirchenväter berufen. Sie entspricht in keiner Weise der Kontinuität des Glaubens. Allein schon die von den Kirchenvätern immer wieder akzentuierte Lehre von dem „λόγοι σπερματικοί“ spricht

---

[279] Ebd., 434.
[280] Von daher ist der Glaube der Reformatoren auch stark gnostisch orientiert, was wiederum auch in der Ökumene bei weitem nicht beachtet und gewürdigt wird.
[281] Martin Luther, Vorlesungen über den Römerbrief 1515/16 (nach der Übersetzung von E. Ellwein), München 1927, 300; vgl. Uta Ranke-Heinemann, Der Protestantismus, Wesen und Werden, Essen ^{2}1965, 104.
[282] Hans Urs von Balthasar, Eschatologie, Die Theologie der letzten Dinge, in: Theologie heute, München ^{2}1959, 139.

eine andere Sprache als die pessimistische Erbsündenlehre im Protestantismus und die negative Wertung der Vernunft im Protestantismus. Die Hinordnung von Natur und Gnade aufeinander wie auch die Hinordnung von Wissen und Glauben aufeinander war bis zur Zeit der Reformation eine unangefochtene Überzeugung in der Christenheit. Gegen die protestantische Auffassung von der Dialektik von Natur und Gnade und für die Zuordnung von Natur und Gnade zueinander steht unter anderem, um hier nur einen Kirchenvater zu zitieren, das Wort Irenäus von Lyon (+ um 202): „Dominus naturalia legis non dissolvit, sed extendit et implevit“ - „Gott hat das Naturgesetz nicht aufgelöst, sondern ausgedehnt und erfüllt“[283].

Die Scholastik entwickelt dann das Axiom: „Gratia non destruit naturam, sed supponit, elevat et perficit eam“ – „die Gnade zerstört nicht die Natur, sondern unterstützt, erhebt und vervollkommnet sie“. Das gilt auch für das Verhältnis von Wissen und Glauben, denn das Wissen ist die Natur, der Glaube die Gnade. Das Wissen zerstört den Glauben nicht, sondern unterstützt, erhebt und vervollkommnet ihn.

Aus der Hochschätzung des Natürlichen ergibt sich auch die positive Einstellung der Kirche zu allem Wahren, Schönen und Echten in der vorchristlichen und außerchristlichen Welt.

Schon immer war die Kirche der Überzeugung, dass es im Heidentum nicht bloß Abfall gibt. Mit großem Nachdruck wurde die Lehre von den „λόγοι σπερματικοί“ in der Väterzeit vertreten. Gemäß der Lehre der Väter muss die natürliche Wahrheitserkenntnis in den heidnischen Philosophien sowie in den nichtchristlichen Religionen von dem abergläubischen Beiwerk getrennt werden, damit sie zum Fundament der christlichen Wahrheit werden können. Die Kirche hat in ihrer Geschichte Platon (+ 347 v. Chr.), Aristoteles (+ 322 v. Chr.), Plotin (+ 269 n. Chr.) und viele andere heidnische Philosophen gereinigt, teilweise schon in der Väterzeit, um ihre Weisheit dem Logos dienstbar zu machen. In diesem Geist bezeichnen die Kirchenväter Platon geradezu enthusiastisch als den Advent des Christentums für die heidnische Welt[284], und in dem gleichen Geist bemühen sie sich mit größter Selbstverständlichkeit um die Rezeption von allem Wahren und Echten aus der Philosophie und aus den Religionen der vor- und außerchristlichen Welt. Dabei unterscheiden sie jedoch sehr genau. So sehr sie offen sind für die heidnische Philosophie und für die heidnischen Religionen, so sehr weisen sie die darin enthaltenen Irrtümer und den darin enthaltenen Aberglauben zurück.

---

[283] Irenäus von Lyon, Adv. Haereses, lib. IV, c. 12, 1.
[284] Karl Adam, Das Wesen des Katholizismus, [1]1924, Düsseldorf [12]1949, 175 - 177.

Mit Vorliebe unterstreichen die Kirchenväter die Ähnlichkeiten zwischen den Dogmen des Christentums und den Lehren der Philosophen. Sie haben keinerlei Hemmungen, sich in die Schule der heidnischen Denker zu begeben, obwohl sie streng sind gegenüber den hochmütigen Ansprüchen dieser Denker und voll Spott für deren Ohnmacht, auf den Grund der Wahrheit zu kommen. So sehr sie überzeugt sind von dem teuflischen Ursprung der Götzenkulte, so wenig lassen sie sich durch die ironischen Äußerungen eines Porphyrius (+ um 300) oder eines Kaisers Julian (+ 363) über die allmählich ins christliche Leben eingeführten heidnischen Bräuche beirren.

Diesen Gedanken greift später Kardinal Newman (+ 1890) auf, wenn er sagt: „Man wirft uns vor, dies oder jenes finde sich schon bei den Heiden, es sei also nicht christlich. Wir möchten lieber sagen: Es findet sich im Christentum, also ist es nicht heidnisch". Und er fügt hinzu: „Uns beunruhigt es nicht, zu erfahren, dass die Lehre von den Engeln aus Babylon stammt, uns, die wir wissen, dass diese Engel die Weihnacht besungen haben; und es stört uns auch nicht, bei Philo (+ 50 n. Chr.) der Vorstellung eines Mittlers zu begegnen, wenn der richtige Mittler in Wahrheit auf Golgotha gestorben ist"[285]. Newman artikuliert sein Vertrauen auf die Vernunft und macht damit in genialer Weise die katholische Position geltend, wenn er schreibt: „.... Man kann in den heidnischen Philosophien und Religionen einen großen Teil dessen finden, was gemeinhin für christliche Wahrheit gehalten wird, sei es in ihren Rudimenten oder in einem bestimmten einzelnen Aspekt. So findet sich etwa eine Lehre von der Trinität sowohl im Orient wie im Abendland: und ähnlich die Zeremonie der Waschung und der Opferritus. Die Lehre vom Logos ist platonisch, die Lehre von der Menschwerdung ist indisch; die von einem Himmelreich ist jüdisch, die von den Engeln und Dämonen stammt aus der Magie; die Verbindung zwischen Sünde und Körperlichkeit ist gnostisch ... Der Glaube an die Macht der Sakramente ist pythagoräisch; die Totenehrungen stammen aus dem Poly-theismus"[286]. Es kommt hier nicht auf die einzelnen Beispiele an, die Newman anführt. Und man wird auch sagen können, dass er seine These von den Entlehnungen übertreibt. Entschei-dend aber ist sein Anliegen, die positive Sicht der Kirche zu betonen hinsichtlich der Wahrheit, wo immer sie zu finden ist. Er bekräftigt seine Position noch einmal, wenn er erklärt: „.... Wir glauben auf Grund der Heiligen Schrift, dass vom Urbeginn an der Herr der moralischen Weltordnung über ihre ganze Oberfläche hin Samen der Wahrheit ausgestreut hat, die auf mannigfache Weise Wurzel fassten und wohl auch, wie es vorkommen mag, mitten in der

[285] John Henry Newman, zitiert nach Henri de Lubac, Katholizismus als Gemeinschaft, Einsiedeln 1943, 253 bzw. 409.
[286] Zit. nach Henri de Lubac, Katholizismus als Gemeinschaft, Einsiedeln 1943, 407 (John Henry Newman, Critical and Historical Essays, 12: Milmans, Christianity 1871, Bd. 2, 231 ff).

Wüste Pflanzen entstehen ließen, wilde vielleicht, aber lebendige immerhin, ähnlich wie die niederen Tiere zwar keine Seele besitzen, aber dennoch Spuren eines immateriellen Prinzips tragen. So schöpfen auch die Philosophien und Religionen der Menschheit ihr Leben aus gewissen wahren Ideen, obschon sie nicht unmittelbar göttlichen Ursprungs sind. Was der Mensch ist unter den Tieren, das ist die Kirche unter den Schulen dieser Welt; und wie Adam einst den Tieren, die ihn umgaben, ihren Namen verlieh, so hat die Kirche von Anfang an sich rings auf der Erde umgeblickt und die Lehren, die sie dort vorfand, sich gemerkt und geprüft. Begonnen hat sie mit den Chaldäern, dann nahm sie Wohnung unter den Kananäern, sie ist nach Ägypten hinabgestiegen, von da nach Arabien hinübergegangen, bis sie sich in ihrem eigenen Land festsetzte. In der Folge begegnete sie den Handelsleuten von Tyrus, der Weisheit des Orients, dem Reichtum von Saba. Dann wurde sie in die Gefangenschaft nach Babylon geschleppt, und schließlich durchlief sie die Schulen Griechenlands. Und überall, wo sie weilte, verfolgt oder triumphierend, überall war sie lebendiger Geist, Geist und Wort des Allerhöchsten; ‚sitzend inmitten der Gelehrten, ihnen zuhörend und sie befragend'. Was sie Richtiges sagten, nahm sie auf, ihre Irrtümer verbesserte sie, ihre Lücken füllte sie aus, ihre Ansätze ergänzte sie, ihre Vermutungen entwickelte sie und erweiterte so allmählich den Umfang und verfeinerte den Sinn ihrer Unterweisungen. Weit entfernt, ihr Credo darum in Zweifel ziehen zu müssen, weil es Ähnlichkeit hat mit fremden Theologien, gehen wir sogar so weit zu behaupten, dass ein besonderes Mittel der Vorsehung, uns göttliches Wissen zu vermitteln, dieses war, dass sie der Kirche erlaubte, es aus der gesamten Welt zu ziehen und in diesem Sinne ‚die Milch der Heiden zu saugen'"[287].

Die katholische Rechtfertigungslehre, die positiver über den Geist des Menschen und seine Vernunft denkt als die reformatorische, die weiß um die Wahrheitselemente in den Religionen, wird daher auch die Missionierung der Völker nicht als Zerstörung ihrer Religionen, sondern als deren Vollendung verstehen, als Aufrichtung, Umwandlung und Heiligung. Sie wird dabei bemüht sein, die innere Kontinuität zu wahren. Daher ist die Akkommodation im Missionswerk stets gefordert, freilich im Rahmen des Möglichen. Die Grenze der Hereinnahme der außerbiblischen Wahrheit ist dabei die christliche, näherhin die katholische Identität. - In dieser positiven Sicht auch des Heidentums hat der traditionelle Vorwurf des Protestantismus an die katholische Kirche, sie habe eine Fülle von heidnischen Elementen aufgenommen, sein eigentliches Fundament.

[287] Zit. nach Henri de Lubac, Katholizismus als Gemeinschaft, Einsiedeln 1943, 407 (John Henry Newman, Critical and Historical Essays, 12: Milmans, Christianity 1871, Bd. 2, 231 ff).

Der französische Theologe Henri de Lubac (+ 1991), ein genuiner Kenner der Lehre der Kirchenväter, erklärt, das Christentum habe die alte Welt verwandelt, indem es sie aufgesogen habe[288]. Die Assimilation des Fremden, sofern es ein Spiegel der göttlichen Wahrheit ist, ist von daher ein wesentliches Element des Katholischen.

Die positive Sicht der Wahrheit, wo immer man sie findet, darf jedoch nicht die christliche Überzeugung von der jüdisch-christlichen Offenbarung als einer übernatürlichen Selbstmitteilung Gottes in Absetzung von den Religionen verfälschen, aber auch hier gilt, dass die Gnade auf der Natur aufbaut, dass Gott den menschlichen Intellekt als Werkzeug seiner Selbstoffenbarung benutzen kann und auch tatsächlich benutzt. Die heidnischen Religionen sind nicht Offenbarung Gottes, wie das bei dem Alten und dem Neuen Testament der Fall ist, wenngleich es in ihnen im Einzelfall Offenbarung Gottes geben kann, aber sie geschieht dann ad hoc im Hinblick auf den Einzelnen und auf seine für das Heil erforderliche übernatürliche Glaubensentscheidung.

Die positive Einstellung zu allem Natürlichen hat der Kirche oftmals den Vorwurf des Synkretismus eingetragen. Darauf wurde bereits in einem anderen Zusammenhang hingewiesen. Dieser Vorwurf besteht nicht zu Recht, denn das Christentum und die Kirche haben in alter Zeit nicht alles aufgenommen, was ihnen an geistigen Strömungen begegnet ist. So haben die Kirchenväter etwa die Gnosis als nicht mit der geoffenbarten Wahrheit kompatibel zurückgewiesen und sich konsequent von ihr distanziert. Sie erkannten den Synkretismus dieser vielgestaltigen Heilslehre, die sich schon von daher für das Christentum als nicht assimilierbar erwies. De facto war die Auseinandersetzung der Kirche mit der Gnosis im christlichen Altertum ein Kampf auf Leben und Tod, weil die Gnosis der Vernunft schmeichelte, wenn auch einer fragwürdigen Vernunft, und weil die Herzen der Massen gewann, deren Erwartungen sie erfüllte. Zu Recht hat man in der Tatsache, dass die Kirche in der unerbittlichen Auseinandersetzung mit der Gnosis in alter Zeit den Sieg davongetragen hat, ein besonderes Zeichen Gottes, ein moralisches Wunder gesehen. Heute stellt sich die Gnosis erneut als lebensbedrohend dar für die Kirche und für das Christentum, wenngleich das im Allgemeinen kaum recht erkannt wird von den Verantwortlichen. Eine neue und zugleich alte Gnosis unterwandert das Christentum und die Kirche von außen und auch von innen her. Das gilt für die Verkündigung nicht weniger als für die Pastoral.

---

[288] Henri de Lubac, Katholizismus als Gemeinschaft, Einsiedeln 1943, 249 f.

Wenn Wahrheitselemente übernommen werden, müssen sie unter Umständen gereinigt und assimiliert werden. Über den Unterschied zwischen einem illegitimen Synkretismus, der in pragmatischer Weise die verschiedensten, nicht miteinander zu vereinbarenden Positionen übernimmt und nebeneinander stellt, und der Übernahme der Wahrheit, ganz gleich, wo sie sich findet, gegebenenfalls auch ihrer Reinigung und Assimilierung, war sich die Kirche schon in ältester Zeit sehr wohl im Klaren.

Stets hat sie es abgelehnt, in pragmatischer Weise die verschiedenen Positionen zu übernehmen und nebeneinander zu stellen, wohl aber war sie stets bereit, die Wahrheit anzunehmen, wo immer sie ihr begegnete, und alles, was irgendwie brauchbar war, zu assimilieren. Das bedeutete jedoch nicht, dass man die übernatürliche Wahrheit auf das menschliche Maß herabsetzte. Das Gegenteil war vielmehr der Fall. Man passte den Menschen der übernatürlichen Wahrheit an und erhob ihn zum Maß dieser Wahrheit, deren Herrschaft und Gericht man ihm verkündete[289] .

Wo immer die Kirche die Wahrheit vorfindet, ist sie bereit, sie zu übernehmen, unter Umständen nachdem sie gereinigt ist von den mit ihr einhergehenden Irrtümern. Diese Haltung, alles Wahre und alles, was assimilierbar ist, aufzunehmen, ist stets ein wesentliches Moment des Katholischen gewesen, faktisch und bewusst.

Dem Willen, alles, was assimilierbar ist, aufzunehmen, entspricht jene andere Tendenz der Kirche, nichts, was nicht zum Glauben gehört, den Menschen aufzuerlegen. Auch diese Haltung ist nicht pragmatisch zu werten, sie ist vielmehr im Dogma grundgelegt, in der Eigenart des katholischen Christentums[290].

Die Aufgeschlossenheit gegenüber jeder Wahrheit und gegenüber jedem Wert, ganz gleich wo sie gefunden werden, ist ein wesentliches Element des Katholischen. Das Katholische ist von seinem Wesen her nicht ausgrenzend oder abgrenzend, sondern eingrenzend. Die Tendenz der Kirche, alles Echte und Wahre aufzunehmen, ihre Wertschätzung der Wahrheiten und der Werte, die die Vernunft erkannt und gefunden hat, ist im Grunde ein wesentliches Moment ihres Universalismus, ihrer Katholizität, oder - so kann man es vielleicht auch sagen - die Wertschätzung der Wahrheiten und der Werte, die die Vernunft erkannt und gefunden

[289] Ebd., 266.
[290] Ebd., 255.

hat, durch das Christentum und die Kirche folgt aus dem Formelement des Universalismus oder der Katholizität der Kirche.

Das katholische Denken traut dem menschlichen Intellekt auch nach der Ursünde zu, dass er mit Hilfe seiner natürlichen Verstandeskräfte wesentliche religiöse Wahrheiten erkennen kann, dass er vor allem die Wirklichkeit Gottes erreichen kann. Und dem Willen traut das katholische Denken zu, dass er prinzipiell gut handeln kann, das heißt, dass nicht alles, was der Mensch tut, böse ist, dass der Mensch nicht in allem, was er tut, ein Sünder ist.

Nach katholischer Auffassung ist die menschliche Natur krank und geschwächt, nicht aber gänzlich verdorben. Das bedeutet, dass die menschliche Vernunft kurzsichtig und schwankend ist, dass sie aber nicht ganz und gar zum Irrtum verurteilt ist, dass deshalb die Gottheit ihr nicht ganz und gar verborgen sein kann. „Der Same des göttlichen Wortes ist dem ganzen Menschengeschlecht eingeboren", sagt der Kirchenvater Justin (+ um 165 n. Chr.) in seiner zweiten Apologie[291]. Das göttliche Ebenbild ist im Menschen zwar verfinstert, verschlechtert oder entstellt, aber es ist immer da. So schreibt der Kirchenvater Ambrosius (+ 397): „Etsi avertis, Domine, faciem tuam a nobis, tamen signatum est in nobis lumen vultus tui, Domine" - „wenn du auch, o Gott, dein Antlitz von uns abwendest, so ist dennoch das Licht deines Angesichtes in uns eingegraben"[292]. „Die falschen Religionen sind" von daher „viel eher solche, die sich verirrt oder festgefahren haben, als solche, deren ursprüngliche Bewegung selbst Trug oder die in ihren sämtlichen Grundgedanken falsch wären", schreibt Henri de Lubac[293]. De facto beruhen die Religionen oft weniger auf verkehrten als auf kindlichen, um nicht zu sagen kindischen Vorstellungen[294].

Nach katholischer Auffassung kann oder darf das Naturhafte im Menschen in keiner Weise abgewertet werden. Das gilt sowohl für die Leiblichkeit wie für die Sinnlichkeit wie auch für die geistigen Anlagen des Menschen. In der Auseinandersetzung mit den Gnostikern und den Manichäern in der Alten Kirche und mit den Albigensern und Bogomilen im Mittelalter betonte die Kirche immer wieder das Recht und die Würde des menschlichen Leibes und damit auch die Würde der Ehe. Darin wurde sie noch bestärkt durch den Glauben an die Auferstehung des Fleisches, der ein integrales Moment ihres Credos darstellt und als solcher noch einmal die positive Sicht des Naturhaften in der Kirche und im Christentum unterstreicht.

[291] Justin, Apologia II, cap. 8, n. 1.
[292] Ambrosius, In psalmum 43, n. 88 (Patrologia Latina 14, 1131).
[293] Henri de Lubac, Katholizismus als Gemeinschaft, Einsiedeln 1943, 249.
[294] Ebd.

In der Wertschätzung des Naturhaften gründet auch der Sinn der Kirche für alles Schöne und für die Kunst. Die Pflege der Kunst hatte seit eh und je einen bedeutenden Platz im katholischen Christentum inne, speziell die Pflege der religiösen Kunst.

Weil die Natur im katholischen Denken so positiv gesehen wird, deshalb wird der Mensch in ihm auch als Sinnenwesen voll und ganz bejaht. Die Ehrfurcht vor dem Leib und vor dem Natürlichen sind wesentliche Momente des katholischen Denkens. Das leitende Prinzip ist dabei die Hinführung von der irdischen Schönheit zur überirdischen Schönheit gemäß dem Axiom „per visibilia ad invisibilia".

In dieser grundlegenden positiven Einstellung zur Schöpfung und zu allem Sichtbaren wurzelt auch die Bedeutung der Sakramente in der Kirche, die hohe Wertung von sichtbaren Zeichen als Instrumenten der unsichtbaren Gnade. Die Sakramente sind Zeichen, Instrumente der unsichtbaren Gnade, die auf Grund ihrer Herleitung von Christus her „ex opere operato" wirken.

Die Wertschätzung des Sichtbaren setzt sich noch einmal fort in den Sakramentalien, deren Wirkung sich nicht von Christus herleitet, wie das bei den Sakramenten der Fall ist, sondern von dem fürbittenden Gebet der Kirche. Aber auch die Sakramentalien sind sichtbare Zeichen, die Instrumente und Träger der unsichtbaren Gnade werden. So, wenn etwa das Wasser oder das Salz oder das Öl oder die Nahrungsmittel zum frommen Gebrauch der Gläubigen gesegnet wird[295].

Von daher ist so etwas wie Weltflucht dem katholischen Denken fremd, stellt Weltflucht so etwas wie eine Umkehr des Katholischen dar, wenngleich die Askese im katholischen Denken und in der katholischen Praxis stets sehr groß geschrieben wurde und auch heute noch sehr groß geschrieben wird, jedenfalls prinzipiell. Die Askese würde hier jedoch grundlegend missverstanden, wenn sie als Weltflucht interpretiert würde. Im Kontext des Katholi-schen übt man Askese nicht aus Verachtung gegenüber der Welt, sondern als Mittel zum Zweck, als Mittel zum Zweck des Wachsens in der Liebe zu Gott. Vom Ansatz her entspricht die Weltflucht eher dem reformatorischen Christentum. Das katholische Christentum ist von der Wurzel her optimistisch. - Der Hintergrund der Wertschätzung der Vernunft im katholischen Denken und der daraus hervorgehenden Assimilationskraft ist der Naturbegriff im katholischen Denken. Dieser wird hier nämlich vertieft und nichts weniger als zerstört. Daher kann

[295] Vgl. Karl Adam, Das Wesen des Katholizismus, Düsseldorf [12]1949 ([1]1924), 172 - 174.

der katholische Glaube den Menschen bejahen, wie er aus der Hand Gottes hervorgegangen ist. Darum ist es - nach katholischer Auffassung - Aufgabe des Menschen, seine Natur in der Gnade zu vollenden.

In der Gegenwart erscheint das katholische Vertrauen zur Vernunft allerdings stark erschüttert. Das ist ein Tribut an einen irrationalen Zeitgeist oder auch die Folge eines falsch verstandenen ökumenischen Dialogs. In diesem Kontext muss die Enzyklika „Fides et ratio“ des Papstes Johannes Paul II. vom 14. September 1998 gesehen werden, wenn sie nachdrücklich die Hinordnung der natürlichen Erkenntnis auf die übernatürliche unterstreicht und die vielfach angefochtene Bedeutung der Vernunft für den Glauben emphatisch hervorhebt. Die Enzyklika stellt fest, dass die Kirche rational ist in ihrem Denken, nicht rationalistisch, und sie stellt aufs Neue die genuin katholische Hochschätzung der „ratio“ gegen alle Formen des Fideismus, sei es in der Theologie oder in der Philosophie.

Der Philosoph Jacques Maritain (+ 1973)[296], der das „proprium catholicum“ tief durchdacht hat, spricht in diesem Zusammenhang von einer Verkümmerung der Natur des „animal rationale“. Und er erklärt: „Der Mensch steht (heute) … im Begriff, das Vertrauen nicht nur zum philosophischen, sondern auch zum vorphilosophischen spontanen Denken zu verlieren, das als natürliche Gabe, als gesunder Menschenverstand zu seiner nötigsten Ausrüstung gehört und das sich in der Alltagssprache zugleich verbirgt und zeigt. Seien wir immer misstrauisch, wenn unter dem Vorwand, es handle sich bloß um ‚sprachliche Kategorien‘, allgemein menschliche Grundeinsichten herabgesetzt werden ... Wenn jedermann alles das missachtet, was der geistige Instinkt dunkel wahrnimmt, Gut und Böse zum Beispiel, die sittliche Verpflichtung, Recht und Gerechtigkeit oder ein bewusstseinsunabhängiges Sein, die Wahrheit, die Unterscheidung zwischen Substanz und Akzidenz oder das Identitätsprinzip, so bedeutet das, dass alle Welt anfängt, den Verstand zu verlieren“[297].

Des Weiteren schreibt Mariain: „Das vorphilosophische Denken zerfällt, und dadurch gleicht der Mensch, der von seinem Wesen her dazu bestimmt wäre, seinen Verstand zu gebrauchen, einem Tier, das seine Instinkte verloren hat. Er gleicht Bienen, die nicht mehr wissen, wie sie Honig machen sollen, oder Pinguinen und Albatrossen, die keine Nester mehr bauen kön-

[296] Jacques Maritain, Der Bauer von der Garonne, Ein alter Laie macht sich Gedanken, München 1969.
[297] Ebd., 23.

nen“[298]. Maritain charakterisiert die moderne Missachtung der „ratio“ als „Logophobie“, als Angst vor dem Logos.

Die Angst vor dem Logos, von der Maritain spricht, findet ihren Niederschlag in einem sich ausbreitenden Fideismus, der die Verankerung der „fides“ in der „ratio“ ablehnt, wodurch der Glaube zu einer vagen Vermutung wird, zu einer Option, wodurch der Glaube jeden objektiven Ausweis verliert und zu einer Funktion der inneren Erfahrung und des ganz persönlichen Erlebnisses wird.

Nach katholischer Auffassung ist der Glaube demgegenüber jedoch als Übernahme von Fremdeinsicht auf Grund von Eigeneinsicht in die Glaubwürdigkeit einer Person, in die Glaubwürdigkeit eines Zeugen zu verstehen. Im katholischen Verständnis ist der Glaube nicht gleich Meinen oder gleich einer irgendwie gearteten Option, im katholischen Verständnis ist der Glaube Übernahme von Fremdeinsicht. Diese gründet im Vertrauen zu einer Person, und sie hat zur Voraussetzung die Glaubwürdigkeit des Zeugens, die rational gesichert sein muss. Dabei bedarf es der Eigeneinsicht in die Autorität des Zeugen, in sein Wissen und in seine Wahrhaftigkeit. In diesem Sinne stellt der Glaube einen Weg zur Gewinnung von Erkenntnis dar, der im Alltag grundsätzlich unentbehrlich ist. Wie im Sein die Gnade oder das Übernatürliche auf der Natur aufbaut, so baut im Erkennen der Glaube auf der Vernunft auf. In solchem Verständnis ist der Glaube für das katholische Denken in einer bewiesenen Objektivität verankert, während er für das protestantische Denken letzten Endes in der Subjektivität der inneren religiösen Erfahrung oder des inneren Erlebnisses seine Wurzeln hat[299].

Wie es zwischen Natur und Gnade keine Trennung gibt, so kann es auch zwischen Vernunft und Glaube keine Trennung geben. Natur und Gnade sowie Erkennen und Glauben sind im Vergleich miteinander wesenhaft verschieden, ohne dass sie getrennt sind voneinander im Alltag. Durch den Glauben wird die Erkenntnisfähigkeit der Vernunft überhöht, und die Vernunft schafft das Fundament für den Glauben. Die Überhöhung der Erkenntnisfähigkeit der Vernunft wird manifest in den verschiedenen theologischen Disziplinen, sofern sie den Inhalt des Glaubens deutlich machen und das „credibile“ von dem „intellegibile“ scheiden, also in der spekulativen Aufgabe der Theologie, die neben der positiven Aufgabe dieser Wissenschaft steht. Dabei erhält der Glaube sein Fundament in der rationalen Glaubensbegründung.

---

[298] Ebd., 25.

[299] Franz Xaver Kiefl, Katholische Weltanschauung und modernes Denken. Gesammelte Essays über die Hauptstationen der neueren Philosophie, Regensburg ^{3}1922, 434.

Das bedeutet, dass die Vernunft ihren Bereich hat und der Glaube den seinen, dass die Vernunft aber den Bereich des Glaubens betreten kann und muss, dass aber auch der Glaube den Bereich der Vernunft betreten kann und muss. Faktisch ist es so, dass die Vernunft das Fundament für den Glauben schafft und dass der Glaube die Erkenntnisfähigkeit der Vernunft überhöht. Dabei hat die Theologie die doppelte Aufgabe, den Glauben positiv darzustellen in seiner Inhaltlichkeit und seine Aussagen verstehbar zu machen, soweit das möglich ist. Dabei ist sie bemüht, durch die geistige Durchdringung der Offenbarung gegebenenfalls zu neuen Glaubenserkenntnissen zu gelangen.

Nach katholischer Auffassung sind Verstand und Wille gleichermaßen beim Glaubensakt beteiligt. Der Glaube ist weder bloße Erkenntnis im Sinne des älteren Rationalismus, noch ist er eine blinde Bestätigung des Willens im Sinne des modernen Voluntarismus. Der katholische Glaubensbegriff lehnt beide Extreme ab. Von daher ist es verständlich, wenn er von beiden Seiten angegriffen wird, wenn die einen ihn als unvernünftig und die anderen ihn als intellektualistisch bezeichnen. Der Glaube darf einerseits nicht unvernünftig sein, andererseits darf aber auch nicht zu einem reinen Erkenntnisakt verkürzt werden. Dem Intellekt kommt die Einsicht in die Glaubwürdigkeit des Zeugen oder des Zeugnisses zu sowie die Erkenntnis der geistigen Inhalte, die hier übermittelt werden, dem Willen die Zustimmung zu dem als glaubwürdig und glaubensverpflichtend Erkannten bzw. zu dem sich offenbarenden Gott.

Der Glaube ist stets auch eine Sache des Intellekts, sofern er die Eigeneinsicht in die Glaubwürdigkeit des Zeugen voraussetzt und sofern in ihm geistige Inhalte übermittelt werden. Das zu betonen ist heute notwendiger denn je, da der protestantische Glaubensbegriff sich immer mehr auch im katholischen Raum Geltung verschafft.

Wir müssen unterscheiden zwischen dem Glauben als Akt und dem Glauben als Inhalt, denn beim Glauben gibt immer ein dativisches Moment und ein akkusativisches. Ich glaube einer Person, und ich glaube das, was sie mir mitteilt. Der Akt des Glaubens meint die vertrauensvolle Hinwendung zu einer Person, der Inhalt das, was diese Person mitteilt. Im religiösen Glauben werden objektive Wahrheiten oder - besser - Wirklichkeiten durch Gott mitgeteilt, die verstandesmäßig aufgenommen werden, nicht anders als andere Wahrheiten und Wirklichkeiten, welche die natürliche Vernunft erkennt[300].

[300] Bernhard Poschmann, Katholische Frömmigkeit, Würzburg 1949, 83.

Im Protestantismus wird der Glaube verkürzt auf das dativische Moment, auf die „fides qua“, und wird dadurch zum Fiduzialglauben. Faktisch wird er dabei reduziert auf das Vertrauen auf Gottes Barmherzigkeit und auf die Gewissheit der Sündenvergebung, die es als solche freilich nach katholischer Auffassung nicht gibt.

Nach katholischer Auffassung ebnet die Vernunft den Weg zum Glauben, baut die „fides“ auf der „ratio“ auf. Das findet vor allem seinen Ausdruck in der Überzeugung von der rationalen Aufweisbarkeit Gottes, die durch das I. Vatikanische Konzil gar zu einem Dogma erhoben worden ist. Das Konzil stellt fest, dass Gott „mit dem Licht der Vernunft aus den geschaffenen Dingen mit Sicherheit erkannt werden kann“[301]. Die natürliche Gotteserkenntnis ist die Voraussetzung für eine rationale Glaubensbegründung, ohne sie gibt es keine rationale Glaubensbegründung. Wenn ich schon nicht mit der Vernunft erkennen kann, dass Gott existiert, dann kann ich auch nicht vernünftigerweise erkennen, dass er sich offenbart hat. Dann aber hängt der Glaube, objektiv betrachtet, in der Luft, und wenn ich noch so viele gute Gründe dafür anführen kann.

Die Vernunft ebnet den Weg zum Glauben in zweifacher Weise. Zum einen, indem sie die Existenz Gottes und dessen grundlegende Eigenschaften aufzeigt und in Verbindung damit einige weitere Wahrheiten der sogenannten „praeambula fidei“, wie die Unsterblichkeit der Geistseele des Menschen, die Absolutheit der Wahrheit, die objektive metaphysische Erkenntnisfähigkeit des Menschen, seine Willensfreiheit, seine sittliche Verantwortlichkeit und die Objektivität der sittlichen Normen -, zum anderen, indem sie die Glaubwürdigkeit der kirchlichen Verkündigung bzw. des Anspruchs der Kirche, die authentische Interpretin der Offenbarung Gottes zu sein, darlegt, wobei die Erkenntnis der Glaubwürdigkeit nicht mit der Glaubenszustimmung verwechselt werden darf. Es geht hier darum, dass die „recta ratio“ die Vernunftgemäßheit des Glaubens darlegt, indem die die Tatsache der Offenbarung aufzeigt und den sich offenbarenden Gott in den Blick bringt.

Die Erkenntnis Gottes und die Glaubenszustimmung zu seiner Offenbarung, das sind verschiedene Dinge. Aber die Erkenntnis Gottes, die natürliche Gotteserkenntnis, ist die Voraussetzung für eine rationale Glaubensbegründung. Davon geht das Alte wie auch das Neue Testament aus, sie widerlegen damit die intellektuelle Skepsis der Reformatoren.

---

[301] Denzinger/Schönmetzer, Nr. 3026.

Dabei darf man allerdings nicht der Meinung sein, in der vernünftigen Glaubensbegründung werde eine mathematische Gewissheit erreicht. Im Bereich der Philosophie und der Theologie (und überhaupt in den Geisteswissenschaften) gibt es nur die freie Gewissheit, die trotz aller logischen Schlüssigkeit die Zustimmung nicht erzwingt, wie das bei allen Formen der mathematischen oder auch der notwendigen Gewissheit der Fall ist, die auch die Naturwissenschaften bestimmt. Wir müssen unterscheiden zwischen der notwendigen Gewissheit und der freien Gewissheit, zwischen der „certitudo necessaria“ und der „certitudo libera“. In den Geisteswissenschaften und in der Theologie ist deshalb nur eine freie Gewissheit zu erreichen, weil die Wahrheiten oder die Wirklichkeiten, um die es hier geht, schwieriger und gegebenenfalls existentieller Natur sind, das heißt: weil sie unter Umständen die ganze Person betreffen. Bei der Erkenntnis solcher Wahrheiten spielen außer dem Intellekt das Ethos und der Affekt (das Strebevermögen des menschlichen Geistes) eine Rolle.

Die Erkenntnis der Existenz Gottes, verbunden mit einer Reihe von philosophischen „praeliminaria“, und die Glaubenszustimmung zur Offenbarung Gottes sind verschiedene Dinge, sie sind indessen die entscheidende Voraussetzung für eine rationale Glaubensbegründung. Im einen Fall - bei den philosophischen Vorfragen - wird ein Wissen begründet, im anderen Fall - bei der rationalen Glaubensbegründung - wird der Glaube begründet. In beiden Fällen arbeiten wir jedoch, wenn auch auf je verschiedene Weise, mit einer freien Gewissheit. Im einen wie im anderen Fall muss aber eine sichere Erkenntnis erzielt werden können, eine Gewissheit, eine bloße Wahrscheinlichkeit reicht nicht aus.

Es ist zu beachten, dass bei der freien Gewissheit die objektive Gewissheit nicht auch subjektiv als solche erlebt werden muss. Die objektive Gewissheit und das subjektive Erlebnis dieser Gewissheit sind nicht das Gleiche. Es kann eine Wahrheit sehr wohl objektiv gewiss sein, ohne dass ihre Gewissheit allen als solche einleuchtet. Von einer Gewissheit sprechen wir hier nur, wenn keine „dubia prudentia“ zurückbleiben, wenn es keine vernünftigen Zweifel an der Wahrheit einer Erkenntnis oder einer Aussage mehr gibt. Emotionale Zweifel stellen die freie Gewissheit nicht in Frage.

Bei dem Aufweis der Existenz Gottes und bei den entsprechenden Vorfragen handelt es sich um eine philosophische Beweisführung, bei dem Aufweis der Glaubwürdigkeit der jüdisch-christlichen Offenbarung handelt es sich um eine geschichtliche Beweisführung, verbunden mit einer philosophischen, die sich jedoch insgesamt als ein theologisches Verfahren versteht.

In beiden Fällen kann man indessen nicht zu einer notwendigen Gewissheit kommen, wie sie uns in der Mathematik oder in den Naturwissenschaften begegnet, sondern nur zu einer freien.

Überall wo es um die „certitudo libera“ geht, spielen das affektive Erleben und das moralische Verhalten eine nicht unbedeutende Rolle im Erkenntnisprozess. Das gilt auch für die Gottesbeweise und noch einmal - in anderer Weise - für die rationale Begründung des Glaubens. Ist jemand hinsichtlich der Anerkennung der Existenz Gottes psychisch blockiert oder moralisch in einer solchen Verfassung, dass er nicht will, dass Gott existiert, dass er die Existenz Gottes nicht bejahen kann, oder leugnet er die Verantwortlichkeit des Menschen oder gar seine Freiheit, kann er intellektuell auch mit Hilfe der Gottesbeweise nicht zur Existenz Gottes vordringen. Dann vermag die objektive Gewissheit der philosophischen Gotteserkenntnis keine subjektive Gewissheit im erkennenden Subjekt hervorzubringen und auch nicht die Gewissheit der Glaubwürdigkeit der Offenbarung. Dabei ist zu berücksichtigen, dass eine objektive Gewissheit subjektiv nicht auch als eine solche erlebt werden muss. Erkennen und erleben oder erfahren, das sind verschiedene Kategorien.

Angesichts dieser Zusammenhänge wird auch die rationale Gotteserkenntnis zu einer freien sittlichen Tat, wenn auch nicht in dem Maße, wie die Glaubensentscheidung, die sich ja nicht auf den Gott der Philosophen, sondern auf den Gott der Offenbarung richtet[302]. Die Situation ist hier jeweils eine andere, sofern die Gottesbeweise ein Wissen begründen, ein Wissen in freier Gewissheit, während die rationale Glaubensrechtfertigung den Glauben begründet. Die Existenz des Gottes der Philosophen kann ich wissen, an den sich offenbarenden Gott aber kann ich nur glauben, freilich mit einem vernünftigen Glauben.

Die Hinordnung der Vernunft auf den Glauben ergibt sich aus der Tatsache, dass die Natur auf das Übernatürliche hingeordnet ist, dass Gott der Urheber der natürlichen wie auch der übernatürlichen Ordnung ist. Daher kann es auch keine Widersprüche geben zwischen Wissen und Glauben, denn Gott ist identisch, wenn ich so sagen darf, mit dem Widerspruchsprinzip, überhaupt ist er identisch mit den obersten Seins- und Denkprinzipien. Die logische Struktur der Wirklichkeit ist ein Abglanz der logischen Struktur Gottes, wenn man hier überhaupt von „Struktur“ reden darf. Auf jeden Fall ist es so, dass alles, was notwendig ist und nicht anders oder nicht nicht sein kann, in der Notwendigkeit Gottes gründet.

---

[302] Vgl. Bernhard Poschmann, Katholische Frömmigkeit, Würzburg 1949, 88 - 90.

Weil die Vernunft das entscheidende Orientierungsmittel des Menschen ist, deshalb ist sie auch in der Theologie das entscheidende Leitprinzip, deshalb kann es auch im Glauben nicht etwas Widervernünftiges geben. Was der Vernunft widerspricht, kann nicht von Gott ge-offenbart worden sein. Die Glaubenswahrheiten können zwar übervernünftig sein, aber nicht widervernünftig. Das Paradoxon ist eine bezeichnende Kategorie der reformatorischen Theologie, in der katholischen Theologie hat es eigentlich keinen Ort[303].

Im katholischen Denken ist die rationale Vorbereitung des Glaubensaktes von großer Bedeutung. Wird die Philosophie als Weg zum Glauben verstanden, findet man den Gott der Offenbarung im Gott der Philosophen. Weil aber die Natur die Voraussetzung für die Gnade ist, weil das Übernatürliche auf der Natur aufbaut, deshalb hat der Glaube und deshalb hat auch die Theologie zusammen mit der Existenz Gottes eine Reihe von grundlegenden philosophischen Wahrheiten zur Voraussetzung, nämlich die Existenz einer objektiven Wahrheit, die Realität der geistigen Person, die Verschiedenheit von Leib und Seele, die Objektivität von Gut und Böse, die Freiheit des menschlichen Willens, die Unsterblichkeit der Geistseele, die objektive Erkenntnisfähigkeit des Menschen, die Existenz eines persönlichen Gottes und noch vieles andere, das gewissermaßen in der christlichen Offenbarung wesenhaft eingeschlossen ist. Das heißt: Diese elementaren Grundwahrheiten setzt die Offenbarung voraus, die alttestamentliche wie auch die neutestamentliche. Deshalb schließt die Glaubensentscheidung im katholischen Verständnis immer implizit eine Annahme dieser grundlegenden natürlichen Wahrheiten ein, deshalb schließt die Glaubensentscheidung im katholischen Verständnis auch - wiederum implizit - jede Philosophie aus, die diese grundlegenden Wahrheiten leugnet. Demnach kann der Gläubige eine Philosophie, die diese Wahrheiten leugnet, nicht annehmen.

Damit ist gesagt, dass die jüdisch-christliche Offenbarung stets unvereinbar ist mit einem erkenntnistheoretischen, mit einem metaphysischen oder mit einem moralischen Relativismus, dass sie ferner stets unvereinbar ist mit einer materialistischen, mit einer immanentistischen und mit einer subjektivistischen Weltsicht, wie immer diese Richtungen sich im Einzelnen

[303] Dazu eine aufschlussreiche Anekdote (oder ist es mehr als eine Anekdote). Papst Pius XII. hatte als Nuntius in Berlin ein freundschaftliches Verhältnis zu dem Physiker Albert Einstein. Gern traf er sich mit ihm zu längeren Unterhaltungen. In der Erinnerung an diese Gespräche berichtet Einstein später, was ihn am meisten an diesem Mann der Kirche imponiert habe, das sei die Tatsache, dass er den Glauben niemals mit dem Fanatismus des Eiferers, sondern immer mit der Güte des Wissenden vertreten habe. So habe er, Einstein, einmal dem Nuntius erklärt: „Ich achte die Religion, aber ich glaube an die Mathematik, und bei Ihnen, Eminenz, wird es umgekehrt sein!". Darauf habe Pacelli geantwortet: „Sie irren, Religion und Mathematik sind für mich nur verschiedene Ausdrucksweisen derselben göttlichen Exaktheit". Erstaunt habe er, Einstein, darauf geantwortet: „Aber wenn die mathematische Forschung nun eines Tages ergäbe, dass gewisse Erkenntnisse dieser Wissenschaft denen der Religion widersprächen, was dann?". Darauf habe Pacelli lächelnd erklärt: „In einem solchen Fall sollten Sie nicht aufhören, nach dem Rechenfehler zu suchen".

auch darstellen mögen. Unvereinbar ist die christlich-jüdische Offenbarung schließlich auch mit der Weltanschauung des Agnostizismus, der zwar nicht die Transzendenz definitiv verneint, sie aber doch als eine Frage bezeichnet, die wir nicht lösen können. Das griechische Verbum „αγνοείν“, von dem sich der Begriff „Agnostizismus“ herleitet, bedeutet „nicht wissen“. Wo immer diese Zusammenhänge übersehen werden, das wird das Wesen des Katholischen verdunkelt[304].

Der Glaube der Kirche baut auf der Philosophie auf, auf der richtigen Philosophie, auf der Philosophie des gesunden Menschenverstandes. Der Aufbau der Theologie bzw. des Glaubens auf der Philosophie und auf grundlegenden philosophischen Erkenntnissen ist wiederholt ausdrücklich zum Dogma erhoben worden. So sagt beispielsweise das I. Vatikanische Konzil, das die Prinzipien der Fundamentaltheologie, jener theologischen Disziplin, der die rationale Rechtfertigung des Glaubens obliegt, kodifiziert hat: „Recta ratio fidei fundamenta demonstrat“ - „die rechte Vernunft zeigt die Fundamente des Glaubens auf“[305]. Gemeint sind hier die vernünftigen Fundamente des Glaubens. Eine Philosophie, die etwa die Freiheit des Willens, die Absolutheit der Wahrheit und die Transzendenz der menschlichen Erkenntnis leugnet, ist von daher nicht vereinbar mit dem christlichen Glauben.

Auch das II. Vatikanische Konzil hebt die philosophischen Voraussetzungen der christlichen Offenbarung hervor und betont, dass es sich hier um Wahrheiten handelt, die mit dem Licht der natürlichen Vernunft erkannt werden können, und zwar mit Sicherheit. So heißt es in der Pastoralkonstitution „Gaudium et spes“: „Die Vernunft ist nämlich nicht nur auf die bloßen Erscheinungen eingeengt, sondern vermag intelligibel Wirklichkeit mit wahrer Sicherheit zu erreichen, wenn sie auch infolge der Sünde zum Teil verdunkelt und geschwächt ist“[306]. An einer anderen Stelle heißt es in dem nämlichen Dokument: „Wenn er (der Mensch) daher die Geistigkeit und Unsterblichkeit seiner Seele bejaht, wird er nicht zum Opfer einer trügerischen Einbildung, die bloß von physischen und soziologischen Bedingungen herrührt, erreicht er vielmehr im Gegenteil die tiefe Wahrheit der Wirklichkeit“[307]. In der gleichen Konstitution finden sich auch Texte über die Objektivität der sittlichen Normen, über Gut und Böse, und über das Gewissen[308].

---

[304] Dietrich von Hildebrand, Das trojanische Pferd in der Stadt Gottes, Regensburg 1968, 91 f.
[305] Denzinger / Schönmetzer, Nr. 3019; vgl. auch Dietrich von Hildebrand, Das trojanische Pferd in der Stadt Gottes, Regensburg 1968, 91- 94.
[306] Gaudium et spes, Nr. 15.
[307] Ebd., Nr. 14.
[308] Ebd. Nr. 12 u. Nr. 25

Papst Benedikt XVI. betont kürzlich in einer Ansprache[309]: Die positivistische Vernunft, die das Transzendente ausschließt, das nicht zugänglich sein darf, ist nicht die wahre Vernunft. Die schwache Vernunft, die nur die Dinge der sinnlichen Erfahrung vorlegt, ist in Wirklichkeit eine unzureichende Vernunft. Wir müssen den Mut haben, über den Positivismus hinaus zur Frage nach den Wurzeln des Seins vorzudringen. Es ist notwendig, den Mut zur großen, weiten Vernunft aufzubringen.

Die rechte Vernunft ebnet den Weg zum Glauben. Das tut sie in doppelter Weise: Zum einen, indem sie die Existenz Gottes und die grundlegenden Eigenschaften Gottes darlegt und, damit verbunden, einige weitere Wahrheiten der so genannten „praeambula fidei“, wie die Unsterblichkeit der Geistseele des Menschen, die Absolutheit der Wahrheit, die objektive metaphysische Erkenntnisfähigkeit des Menschen, seine Willensfreiheit, seine sittliche Verantwortlichkeit und die Objektivität der sittlichen Normen, zum anderen, indem sie die Glaubwürdigkeit der kirchlichen Verkündigung oder des Anspruchs der Kirche darlegt, Gottes authentische Botin zu sein, und zwar im exklusiven Sinne, wohl verstanden, wobei die Erkenntnis der Glaubwürdigkeit dieser Fakten nicht mit der Glaubenszustimmung verwechselt werden darf, die als solche eine moralische Entscheidung ist. Es geht hier darum, dass die „recta ratio“ die Vernunftgemäßheit des Glaubens aufzeigt, dass sie dem Menschen den sich offenbarenden Gott in den Blick bringt sowie die Tatsache, dass er sich offenbart hat und dass er diese seine Offenbarung der Kirche anvertraut hat.

Es geht hier darum, dass rational gesichert werden muss, dass es einen Gott gibt, dass der Mensch ein verantwortliches Wesen ist und dass er eine unsterbliche Seele hat, dass es eine objektive Wahrheit gibt und dass der Mensch sie erkennen kann. Das sind anthropologische und metaphysische Wahrheiten oder besser Wirklichkeiten, die dem menschlichen Intellekt nicht an sich unzugänglich sind. Die Tatsache der erfolgten Offenbarung und ihrer authentischen Weitergabe durch die Kirche vermitteln uns dann die Geschichte der Offenbarung und die Geschichte ihrer Vermittlung in der Kirche, die Gott mit Glaubwürdigkeitskriterien ausgestattet hat, mit inneren und äußeren Glaubwürdigkeitskriterien. Im einen Fall wird Wissen begründet, im anderen Fall Glaube. Im einen wie im anderen Fall muss aber eine sichere Erkenntnis erzielt werden können - so die Überzeugung der Kirche - eine sichere Erkenntnis im Sinne einer freien Gewissheit. Eine bloße Wahrscheinlichkeit reicht - nach katholischer Auffassung - nicht aus, um die Glaubwürdigkeit der Verkündigung der Kirche genügend zu stüt-

[309] Papst Benedikt XVI.: Ansprache beim Weltpriestertreffen am 10. Juni 2010.

zen und zu untermauern. Das bedeutet nicht, dass der Einzelne dabei mit psychologischer Notwendigkeit zur Zustimmung gezwungen werden muss, so dass er nicht anders kann, als seine Zustimmung zu geben. Eine objektive Gewissheit und das subjektive Erlebnis dieser Gewissheit sind nicht das Gleiche. Es kann etwas sehr wohl objektiv gewiss sein, ohne dass seine Gewissheit subjektiv allen einleuchtet. Um die objektive Wahrheit einer Wirklichkeit einzusehen, bedarf es nicht nur der intellektuellen Fähigkeiten und der intellektuellen Einsicht. Hier spielen auch das Ethos und der Affekt eine wichtige Rolle, umso mehr, je existentieller die Wirklichkeiten sind, um die es geht. Denn die Erkenntnis der Wahrheit kann durch subjektive Interessen, durch eine unmoralische Lebensführung und durch affektive Blockaden beeinträchtigt oder gar verhindert werden.

Im Hinblick auf die ethischen Voraussetzungen des Glaubensaktes hat man im Zusammenhang mit der gegenwärtigen Glaubensverkündigung nicht zu Unrecht von der gebieterischen Notwendigkeit einer „praeconversio“, einer „Vorbekehrung“, gesprochen.

Thomas von Aquin (+ 1274) bezeichnet die Verblendung des Geistes als die erstgeborene Tochter der „immunditia luxuriae“. Diese „immunditia luxuriae“ bezeichnet ein ausschweifendes Leben, die „fornicatio“, die „Unkeuschheit“ in der Sprache der Scholastik, die „πορνεία“ in der Sprache der Bibel. Andererseits erklärt Thomas, es sei die Tugend der Keuschheit, die den Menschen am meisten bereit mache für die „contemplatio“, für die Beschauung[310]. Für Thomas gilt, dass die Tugend der Klugheit mehr als andere Tugenden verfälscht und verdorben wird durch die Unzucht[311], dass das, was der Tugend der Klugheit widerstreitet, zumeist aus der ungeordneten Sexualität hervorgeht und dass die Unkeuschheit jene Blindheit des Geistes gebiert, die den Sinn für die Güter des Geistes nahezu völlig paralysiert[312].

Wir dürfen hier die „πορνεία“ indessen nicht in unangemessener Weise verabsolutieren, denn es gibt noch andere bedeutende Hindernisse für die Erkenntnis der Wahrheit. Solche sind die Unwahrhaftigkeit, der Stolz, das Vorurteil, die Bequemlichkeit und die Resignation. Nicht selten hängen diese Fehlhaltungen jedoch wiederum irgendwie mit der „incontinentia“ zusammen.

---

[310] Thomas von Aquin, Summa Theologiae II/II q. 8 a. 4 ad 1.
[311] Ebd., II/II q. 153 a. 5 ad 1.
[312] Ebd., II/II q. 15 a. 3.

Was uns den Weg zur Erkenntnis der Wahrheit erschwert, das ist schließlich die Tatsache, dass wir stets allzu sehr geneigt sind, nur das als wahr gelten zu lassen, was unseren Interessen entspricht. Aber auch das ist eine Grundhaltung, die moralisch zu werten ist.

Je subtiler eine Erkenntnis ist und je mehr sie subjektiv fordernd ist - das gilt in einem eminenten Sinn für die metaphysischen und die religiösen Wirklichkeiten -, um so mehr ist ihre Erkenntnis von der subjektiven Geisteshaltung des Erkennenden abhängig. Darauf hat auch der Philosoph Peter Wust (+ 1940) in seinem Werk „Ungewissheit und Wagnis“ nachdrücklich aufmerksam gemacht[313].

Die entfernte Vorbedingung für den Offenbarungsglauben ist also die Erkenntnis des Daseins Gottes und einer Reihe weiterer metaphysischer bzw. anthropologischer Gegebenheiten. Diese Erkenntnis enthält bereits das Moment der Freiheit der Zustimmung. Das gilt in einem höheren Maß von der nächsten Vorbedingung der vernünftigen Glaubenszustimmung, nämlich von der Tatsache, dass Gott sich tatsächlich offenbart hat und dass die Kirche die authentische Sachwalterin dieser seiner Offenbarung ist. In weit höherem Maße gilt das endlich von der Glaubensentscheidung selber, die dann nicht aus der Glaubwürdigkeit der Offenbarung, sondern aus dem „pius credulitatis affectus“ Gott gegenüber hervorgeht. „Credulitas“ bedeutet Glaubensbereitschaft. Der Mensch gibt die Zustimmung des Glaubens nämlich, wie das I. Vatikanische Konzil es ausdrückt, „propter auctoritatem ipsius Dei revelantis, qui nec falli nec fallere potest“ - „wegen der Autorität des sich offenbarenden Gottes, der nicht getäuscht werden und der nicht täuschen kann“[314]. Gott selber ist es also, der den Glaubenden zur Glaubensbereitschaft anregt.

Vernünftig kann die Glaubensentscheidung nur sein, wenn zunächst die Existenz Gottes und eine Reihe von weiteren Fragen, die der Offenbarung vorausliegen, und dann die Tatsache der Offenbarung und die Glaubwürdigkeit der Kirche und ihres Anspruchs auf rationalem Wege gesichert wurden. Das Eine ist, streng genommen, die Aufgabe der Philosophie, das Andere ist die Aufgabe der Fundamentaltheologie. Unter Umständen muss die Fundamentaltheologie dabei allerdings auch die erste Aufgabe, die Aufgabe der Philosophie, mit übernehmen, subsidiär.

---

[313] Peter Wust, Ungewissheit und Wagnis, München ^{2}1940; vgl. Bernhard Poschmann, Katholische Frömmigkeit, Würzburg 1949, 85 - 87.
[314] Denzinger / Schönmetzer, Nr. 3008.

Wenn der Wille und der Affekt eine bedeutende Rolle spielen bei der natürlichen Gotteserkenntnis, so gilt das in höherem Maße für die Erkenntnis der Tatsache der Offenbarung und ihrer Vermittlung durch die Kirche. Das hat seinen Grund darin, dass es in der Offenbarung um übernatürliche Wirklichkeiten geht, die in sich unbegreiflich sind, um übernatürliche Mysterien, die als solche differenzierter sind als die Existenz Gottes und die grundlegenden Aussagen über das Wesen Gottes und das Wesen des Menschen, und dass von der Offenbarung her potenzierte sittliche Forderungen an den Menschen gestellt werden, dass Gott also in der übernatürlichen Offenbarung höhere Ansprüche an den Menschen stellt als in der Naturordnung.

Bei der Feststellung der Tatsache der an die Menschheit ergangenen Offenbarung und ihrer Vermittlung durch die Kirche handelt es sich zunächst um geschichtliche Gegebenheiten. Sie können nur aufgezeigt werden durch den Aufweis von Zeichen, die äußerlich oder innerlich mit der Offenbarung des Alten und des Neuen Testamentes und mit der Kirche als ihrer Sachwalterin verbunden sind, durch den Aufweis von Zeichen, die darauf hinweisen, dass es sich bei dem Anspruch der konkreten Offenbarung und bei dem Anspruch der Kirche nicht um menschliche Fiktion handelt, dass hier vielmehr die natürlichen Kategorien der menschlichen Geistesgeschichte gesprengt werden. Es leuchtet ein, dass das sehr viel schwieriger und komplizierter ist, als mit Hilfe des Kausalprinzips von der Kontingenz der Welt auf die notwendige „causa prima“ und deren wichtigste „Eigenschaften“ zu schließen oder als mit Hilfe des gleichen Prinzips von den geistigen Tätigkeiten des Menschen auf dessen Geistseele zu schließen.

Allein, die Zustimmung zur Glaubwürdigkeit des Anspruchs der konkreten Offenbarung, Kunde von Gott zu sein, sowie des Anspruchs der Kirche, die Offenbarung Gottes authentisch zu verkünden, ist noch nicht der Glaubensakt. Die Erkenntnis einer Pflicht und ihre Ausführung sind verschiedene Dinge. Wenn ich etwa einsehe, dass es nützlich ist zu studieren, habe ich mich damit noch nicht für das Studieren entschieden. Zwischen dem Wissen und der willlentlichen Entscheidung klafft oft ein tiefer Abgrund. Tugend ist nicht Wissen. Da wir aber im Allgemeinen die Inkonsequenz bei der Glaubensentscheidung als desavouierend betrachten, neigen wir dazu, das Zögern des Willens hier hinter intellektuellen Bedenken, hinter Zweifeln an der Glaubwürdigkeit des Glaubens und an der daraus resultierenden Glaubenspflicht zu verbergen, damit wir nicht unser Versagen eingestehen müssen. Rationale Argumente sind nicht selten Vorwände. Das gilt eigentlich immer.

Man kann das Problem auch so formulieren: Das Ziel der rationalen Glaubensbegründung, nämlich das „iudicium credibilitatis“, das Urteil über die Glaubwürdigkeit, und das „iudicium credentitatis“, das Urteil über die Glaubpflichtigkeit, sie sind noch nicht der „actus fidei“, der Glaubensakt. Diese Urteile sind nur eine Vorbedingung für den Glaubensakt. Wir dürfen die „conditio“, die Bedingung, des Glaubensaktes nicht mit dem Glaubensakt selbst und seiner „causa“, seiner Ursache, verwechseln. Das „iudicium credibilitatis“ ist das Urteil über die Glaubwürdigkeit, das „iudicium credentitatis“ ist das Urteil über die Glaubpflichtigkeit, über die Verpflichtung zum Glauben angesichts der Glaubwürdigkeit der Glaubensvorlage. Die „Glaubpflichtigkeit“ folgt aus der „Glaubwürdigkeit“. Wenn ich erkannt habe, dass ein Mensch die Wahrheit sagt, so bin ich moralisch verpflichtet, ihm Glauben zu schenken. Das gilt erst recht, wenn Gott selber der Menschheit eine Botschaft übergibt. Die Erkenntnis einer Pflicht und ihre Ausführung sind verschiedene Dinge. Tugend ist nicht gleich Wissen, und Wissen ist nicht gleich Tugend. Zwischen dem Wissen und der willentlichen Entscheidung klafft oft ein tiefer Abgrund.

Wenn die Vorbedingungen des Glaubensaktes gegeben sind, die ihrerseits starke intellektuelle Momente enthalten, nicht nur, aber vor allem, wie sich gezeigt hat, dann ist der Glaubensakt selber wesentlich ein Willensakt, dann ist er wesentlich ethischer Natur und darum verdienstlich. Der Grund der Glaubenszustimmung ist dann nicht die Erkenntnis der Existenz Gottes und jener anderen natürlichen Gegebenheiten, die dem Glauben vorauslaufen, auch nicht die erkannte Glaubwürdigkeit des Anspruchs der Offenbarung und des Anspruchs der Kirche, sondern Gott selber, der in das geistige Blickfeld des Menschen getreten ist. Der Glaubensakt, der in seinem tiefsten Wesen undurchdringlich ist, geht letztlich aus dem „pius credulitatis affectus“ hervor, aus dem frommen Affekt der Glaubwilligkeit Gott gegenüber.

Die Geschichte der Konversionen zeigt, dass nicht selten die Überzeugung von der Wahrheit des Glaubens schon lange vorhanden ist, ehe der Mut aufgebracht wird, die Glaubensentscheidung als solche zu fällen. Darüber schreibt auch Augustinus (+ 430) im achten Buch seiner „Bekenntnisse“, wenn er uns da einen Blick tun lässt in das Drama des Widerstreites zwischen seiner Erkenntnis der Wahrheit des christlichen Glaubens und der Schwäche seines Willens hinsichtlich der Zustimmung zu ihr. - Faktisch sieht das jedoch so aus, dass der Einzelne sich angesichts der Unentschiedenheit des Willens hinter Zweifeln an der Glaubwürdig-

keit und an der Glaubenspflicht zu verstecken sucht, dass er sich vor allem hinter Zweifeln an der Wahrheit des Glaubens versteckt[315].

Seinem innersten Wesen nach ist der Glaube ein Akt gehorsamer Unterwerfung unter Gott, ein Akt der Huldigung Gottes und der Hingabe an ihn, des unbedingten Vertrauens zu ihm, der Anerkennung seiner absoluten Majestät und Herrschaft. Dadurch wird er zum grundlegenden Akt aller Formen und Gestalten der Gottesverehrung. In diesem Faktum gründen die einzigartige ethische Qualität des Glaubensaktes und seine unvergleichliche Verdienstlichkeit.

Falsch ist es, wenn man den Glaubensakt als ein „sacrificium intellectus“ qualifiziert, wie es oftmals geschehen ist, als ob der Glaubende gegen die Vernunft glauben müsste. Keinesfalls schwört der Glaubende der Vernunft ab, jedenfalls nicht im katholischen Versständnis des Glaubens. In ihm spielen die Vernunft und das Erkennen eine wesentliche Rolle in der Vorbereitung des Glaubensaktes, wie sich gezeigt hat. Zudem werden sie benötigt für das Verstehen des Glaubens, wobei das Verstehen freilich nicht als Selektionsprinzip verstanden werden darf, was indessen faktisch nicht selten der Fall ist[316].

Einen gewissen Sinn hat die Redeweise vom „sacrificium intellectus“ höchstens, sofern der personaleGott der Grund der Glaubensentscheidung ist, sofern es sich beim Glaubensakt um einen personalen Akt handelt, um einen Vertrauensakt gegenüber einer Person. Der personale Gott kann jedoch weder täuschen, noch kann er getäuscht werden.

So wenig wie man den Glaubensakt als ein „sacrificium intellectus“ qualifizieren kann, kann man ihn in katholischer Perspektive als Wagnis kennzeichnen, wenngleich auch das häufig geschehen ist und immer wieder geschieht. Der Glaubensakt ruht im Erkennen, in der Erkenntnis der Glaubwürdigkeit des Zeugen oder der Zeugen. Und letztlich richtet er sich auf Gott, der weder täuschen noch getäuscht werden kann.

Eine gewisse Berechtigung der Rede vom „Wagnis des Glaubens“ könnte man aus der Tatsache herleiten, dass der Glaube in seinem Kern ein personaler Akt ist. Aber auch hier gilt, dass angesichts des dreipersonalen Gottes jede Unsicherheit, die aus der Unvollkommenheit menschlicher Personen resultiertt, gegenstandslos ist.

---

[315] Bernhard Poschmann, Katholische Frömmigkeit, Würzburg 1949, 89 - 91.
[316] Ebd., 91 f.

Wenn man den Glauben im katholischen Verständnis von außen her betrachtet, stößt man dabei auf jene Kräfte des menschlichen Geistes, die wir als Verstand und Wille bezeichnen. Betrachtet man den Glauben jedoch von innen her, kommt noch ein drittes Element hinzu. Das ist die Gnade. Sie ist gar das entscheidende Element, sofern der Glaube wesentlich als übernatürlicher Akt zu verstehen ist. Allein, die Gnade hebt die Natur nicht auf, sie setzt sie vielmehr voraus und vervollkommnet sie. In organischer Weise wirkt sie daher zusammen mit dem Verstand und dem Willen. Das I. Vatikanische Konzil hat den Glauben als „eine übernatürliche Tugend“ charakterisiert, „durch welche wir mit Anregung und Unterstützung der Gnade Gottes das von Gott Geoffenbarte für wahr halten, nicht wegen der mit dem natürlichen Licht der Vernunft durchschauten inneren Wahrheit der offenbarten Lehre, sondern wegen der Autorität des sich offenbarenden Gottes, der weder getäuscht werden noch selber täuschen kann“[317].

Fachterminologisch wird die Glaubensgnade als „lumen fidei“, als Glaubenslicht, bezeichnet. Sie ist der Erfahrung im eigentlichen Sinne nicht zugänglich, sie kann nur geglaubt werden, als eine übernatürliche Realität sie ist nur dem Glauben zugänglich. Sie liegt damit auf einer anderen Ebene als die natürlichen Komponenten, die den Glauben konstituieren. Die Glaubensgnade ist transempirisch. Auch das wird in der gegenwärtigen Theologie mit ihrer begrifflichen Unschärfe weithin ignoriert. Im Übrigen ist der Anspruch, die Gnade sei erfahrbar oder müsse erfahrbar sein, gnostisch. Für die Gnosis gibt es keine Transzendenz im strikten Sinne, für die ist die Transzendenz die Rückseite unserer immanenten Wirklichkeit oder deren Innenseite.

Die Glaubensgnade ist nicht der Erfahrung zugänglich, der unmittelbaren Erfahrung, sie kann vielmehr nur geglaubt werden. Darum ist sie keine fundamentaltheologische Kategorie. Die Fundamentaltheologie will ja zum Glauben hinführen, weshalb sie nicht von ihm ausgehen kann.

Von innen her betrachtet ist der Glaube also ein übernatürlicher Akt und als solcher wesentlich ein Werk der Gnade. Gnadenhaft ist der Glaube, sofern Gott „durch eine unmittelbare innere Einwirkung auf die Seele den Glauben“ hervorruft und „seine unerschütterliche Gewissheit“ bewirkt[318]. Hier ist zu erinnern an Mt 16, 17: „ ... nicht Fleisch und Blut haben dir das geoffenbart“ und an Eph 2, 8: „... durch die Gnade seid ihr gerettet“ und an Joh 6, 44: „...

[317] Denzinger / Schönmetzer, Nr. 3008.
[318] Bernhard Poschmann, Katholische Frömmigkeit, Würzburg 1949, 92.

niemand kann zu mir kommen, wenn nicht der Vater, der mich gesandt hat, ihn zieht“. Die Glaubensgnade wirkt jedoch in organischer Verbindung mit den natürlichen Seelenkräften, und trotz des Wirkens der Gnade bleibt die Freiwilligkeit der Hingabe des Menschen in der Glaubensentscheidung bestehen.

Die Glaubensgnade muss zum einen die dem Glauben im Wege stehenden natürlichen Hemmnisse beseitigen, wie sie etwa in der Schwäche der Vernunft oder in einer verkehrten Willensrichtung gegeben sind - in dieser Hinsicht wird sie schon tätig bei der natürlichen Gotteserkenntnis und bei den anderen philosophischen Fragen, die das Fundament der Offenbarung und der Theologie bilden, obwohl hier grundsätzlich die Kräfte der Vernunft und des Willens ausreichen -, zum anderen - und das ist eigentlich das Wesentliche der Glaubensgnade - hebt sie die Seelenkräfte aus dem Bereich der Natur in die übernatürliche Sphäre empor, macht sie den natürlichen Glaubensakt zu einem übernatürlichen und ruft sie die übernatürliche Gewissheit im Glauben hervor. Man hat sie von daher mit dem Auge des Menschen verglichen: Wie man ohne das Auge nicht sehen kann, so kann man ohne die Glaubensgnade nicht im übernatürlichen Sinn glauben[319].

Die Glaubensgnade arbeitet in engster Verbindung nicht nur mit dem Verstand und dem Willen, sondern auch mit dem Affekt. Affektive Dispositionen oder Hindernisse sind seelische Einstellungen, die durch Erfahrungen und Begegnungen mit der Welt und mit den Menschen bedingt sind, vor allem in der Phase der frühen Kindheit. Sie wirken über das Unbewusste und entziehen sich weithin dem Zugriff der „ratio“. Unter Umständen entstehen auf diesem Wege Blockaden, die mehr oder weniger pathologischer Natur sind, die unter Umständen nur durch eine psychotherapeutische Behandlung behoben werden können. Gerade in diesem Bereich findet indessen die Glaubensgnade, die wir als ein „subjektives Wirkungsprinzip“ verstehen müssen, ein breites Feld, sofern hier die subjektiven Momente der Glaubensentscheidung von zentraler Bedeutung sind[320].

Die Glaubensgnade wird nicht zuletzt wirksam im Bereich der subjektiven Motive des Glaubensaktes, wenn sie an Gefühle, an Stimmungen und an im Unterbewussten fortwirkende Erlebnisse anknüpft, wie geheimes Unbefriedigtsein von einer weltlichen Lebensführung, wie Überdruss und Enttäuschungen im Hinblick auf ein Leben ohne Gott, wie die Erfahrung der menschlichen Ohnmacht, der Pietät gegenüber frommen Eltern, der Hochachtung vor sittli-

[319] Vgl. Bernhard Poschmann, Katholische Frömmigkeit, Würzburg 1949, 93 f.
[320] Ebd.,, 96 und 95 f.

chem Heroismus, der ästhetischen Wirkungen des Gottesdienstes und der Gotteshäuser, Sympathien gegenüber Vertretern der Kirche und des Christentums usw.

Zu beachten ist in diesem Zusammenhang, dass das Wirken des Glaubenslichtes nicht davon abhängig ist, dass der Glaubensakt von frommen Gefühlen begleitet ist. Die Gnade ist als solche nicht erfahrbar. Sie kann nur erfahren werden von dem schon Gläubigen, also mittelbar, aber das muss es nicht sein. Oft ist die Gnade vorhanden und wirksam, ohne dass ihr Subjekt davon erfährt.

Aus dem Gnadencharakter des Glaubens und aus der durch ihn, durch diesen Gnadencharakter, bewirkten übernatürlichen Gewissheit im Glaubenden erklärt sich die Position der Kirche hinsichtlich der Beurteilung des positiven Glaubenszweifels und des Abfalls vom Glauben, die nicht immer bereitwillige Zustimmung gefunden hat. Das I. Vatikanische Konzil erklärt, dass „diejenigen, die den Glauben unter dem Lehramt der Kirche angenommen haben, niemals einen gerechten Grund haben, ihren Glauben zu ändern oder in Zweifel zu ziehen“[321].

Man hat dagegen eingewandt, dass der kirchlich Glaubende doch unter Umständen zu Überzeugungen kommen kann, die sich mit dem Glauben der Kirche nicht vertragen. Sollte er dann verpflichtet sein, gegen seine Überzeugung zu glauben? Diese Frage ist eindeutig mit „nein“ zu beantworten. Niemand kann und darf gegen seine Überzeugung glauben. Gegen seine Überzeugung zu glauben, das ist niemals zu rechtfertigen.

Die Feststellung des Konzils meint jedoch zum einen, dass dem Katholiken stets objektiv vollgültige Gründe für die Wahrheit seines Glaubens zur Verfügung stehen, und zum anderen, dass die Glaubensgnade so wirkt, dass der Mensch, solange die Gnade da ist, notwendig in der einmal erkannten Wahrheit verharrt. Eine Erschütterung der Glaubensgewissheit kann von daher nur dann eintreten, wenn die Gnade nicht mehr vorhanden ist. Nach der Überzeugung der Kirche entzieht Gott jedoch keinem diese Gnade ohne dessen persönliche Schuld. Das betont auch das Konzil. Gott verlässt keinen, der nicht zuvor ihn verlassen hat. Wirkt der Gläubige mit der Glaubensgnade mit, bemüht er sich, das Geschenk des Glaubens zu bewahren, bringt er den Glauben nicht leichtsinnig in Gefahr und bemüht er sich mit dem notwendigen sittlichen Ernst, über eventuell sich ergebende Glaubensschwierigkeiten hinwegzukommen, macht die Gnade einen Abfall vom Glauben unmöglich. Erfolgt dieser dennoch, liegt die mo-

[321] Denzinger / Schönmetzer, Nr. 3014.

ralische Schuld eines solchen Abfalls nicht in der Lossagung vom Glauben, die letztlich nur eine Konsequenz aus der verlorenen Glaubensüberzeugung ist und dann sogar als Pflicht innerer Wahrhaftigkeit gefordert ist, sondern weiter zurück in der mangelnden Pflege der Glaubensgnade und in dem leichtfertigen Aufs-Spiel-Setzen dieser Gnade. Das genaue Maß der Schuld ist in einem solchen Fall allerdings letztlich nur von Gott her festzustellen. Im Extremfall kann, auch nach der Überzeugung des Konzils, ein solcher Fall allerdings völlig unverschuldet sein, etwa wenn der religiöse Unterricht sehr mangelhaft oder das Ärgernis auf Seiten der Glaubensverkünder außergewöhnlich groß war oder wenn die glaubensfeindlichen Einflüsse ungewöhnlich stark waren. Hier ist aber auch zu berücksichtigen, dass der Glaube in einem solchen Fall möglicherweise nicht richtig vorhanden gewesen ist. Ausnahmefälle dieser Art können freilich unter Umständen auch einmal zur Regel werden, etwa in Zeiten eines ungewöhnlichen äußeren und inneren Verfalls des christlichen Glaubens und der kirchlichen Institution.

Man muss die Feststellung des I. Vatikanischen Konzils, dass diejenigen, die einmal den Glauben angenommen haben, niemals einen gerechten Grund haben, ihn zu ändern oder ihn in Zweifel zu ziehen oder ihn wieder abzulegen, im Zusammenhang mit dem Gnadencharakter des Glaubens sehen. Letztlich geht es in dieser Feststellung um die Bedeutung der Verantwortung des Gläubigen im Hinblick auf die Pflege des Glaubenslebens[322].

Die Weise, wie die katholische Kirche das Verhältnis von Glauben und Wissen versteht, wird von den einen als Rationalismus bezeichnet, von den anderen als institutionalisierte Unvernunft geschmäht. Rationalistisch nennt man sie, sofern in ihr der Glaube in der Vernunft fundiert ist, sofern in ihr der Vernunft vor, mit und nach dem Glauben ihr Recht zuerkannt wird, für unvernünftig hält man sie, sofern in ihr der Glaube in seinem eigentlichen Wesen, formal wie inhaltlich, als übernatürlich qualifiziert wird, sofern in ihr an dem übernatürlichen Charakter der Glaubensgeheimnisse festgehalten wird, sofern in ihr festgehalten wird, dass die Glaubensgeheimnisse ihrer Natur nach die Vernunft übersteigen[323].

Die katholische Position ist die, dass der Glaube die Vernunft übersteigt, dass er jedoch keinesfalls widervernünftig ist. Das heißt: Im katholischen Verständnis ist der Glaube rational, nicht jedoch rationalistisch. In diesem Denken ist der Glaubensakt ein freier Akt des Willens, der jedoch nicht fideistisch qualifiziert werden darf, weil er rational fundiert ist. Für den, der

[322] Bernhard Poschmann, Katholische Frömmigkeit, Würzburg 1949, 97 f.
[323] Franz Hettinger, Lehrbuch der Fundamentaltheologie oder Apologetik, Freiburg 1888, 512.

fideistisch glaubt, übersteigt nicht nur der Glaube die Vernunft - darin kann man ihm im Horizont des Katholischen durchaus folgen -, sondern für ihn ist die Vernunft auch nicht in der Lage, sich Rechenschaft zu geben über den Weg zum Glauben - darin kann man ihm im Horizont des Katholischen freilich nicht folgen[324].

Gegen die katholische Zuordnung von Wissen und Vernunft wird nicht selten deshalb polemisiert, weil man die katholische Position nicht genau kennt. Daher wirft man ihr immer wieder vor, sie sei rationalistisch und würdige den Glauben nicht in angemessener Weise als Geschenk Gottes und als ethische Entscheidung, sie verkürze den Glauben auf eine Philosophie und mache ihn zum Resultat der Tätigkeit des menschlichen Verstandes.

Im katholischen Denken kann die „ratio“ dem Menschen die Glaubensentscheidung nicht ersparen, kann sie ihm aber die Glaubwürdigkeit des Glaubens aufzeigen und die Glaubensentscheidung vor der Vernunft rechtfertigen. Diese Aufgabe muss sie aber auch leisten. Sodann kann und muss sie ihm helfen, den Glauben denkerisch zu durchdringen, soweit das möglich ist.

Wenn es die Zuordnung von Wissen und Glauben, wie sie in der katholischen Kirche ver-treten wird, nicht gibt, dann fällt die Sonderstellung des Christentums, dann kann man nicht mehr festhalten an der Einzigartigkeit des Christentums im Vergleich mit den verschiedenen Religionen. Dann kann es aber auch eigentlich nicht eine Verpflichtung zum Glauben auf Leben und Tod geben, wie sie wiederholt in den Evangelien artikuliert wird. Erinnert sei hier nur an das 16. Kapitel des Markus-Evangeliums, in dem der auferstandene Christus seinen elf Jüngern erklärt: „Wer glaubt und sich taufen lässt, wird gerettet werden, wer nicht glaubt, wird verdammt werden“ (Mk 16, 16).

Eine spezifische Anwendung dieser Sicht des Glaubens haben wir in der theologischen Disziplin der Fundamentaltheologie, welche die profanen Wissenschaften und die Philosophie mit den verschiedenen theologischen Disziplinen verbindet. Sie ist als solche eine Anwendung des Vernunftprinzips und seiner grundlegenden Bedeutung im katholischen Denken, jedenfalls in ihrer klassischen Form. Die Fundamentaltheologie ist unter diesem Aspekt eine typisch katholische Disziplin, die es im Rahmen des evangelischen Theologiestudium erst in der Gegenwart gibt, wenn auch nur zögernd und auch anders akzentuiert.

---

[324] Jaques Maritain, Der Bauer von der Garonne. Ein alter Laie macht sich Gedanken, München 1969, 151.

Gemäß ihrem Selbstverständnis entfaltet sich die klassische Fundmentaltheologie in den drei Traktaten der „Demonstratio religiosa“, der „Demonstratio christiana“ und der „Demonstratio catholica“. Dabei wird der unmittelbare Gegenstand der Rechtfertigung des Glaubens der Kirche immer mehr eingegrenzt. Zunächst geht es um Gott und die Religionen, dann um Christus und das Christentum und endlich um die römische Kirche und um ihr Verhältnis zu den verschiedenen christlichen Denominationen. Die katholische Glaubensgewissheit gründet demnach in jenen drei Momenten, die wir durch die Stichworte Kirche, Christus und Gott charakterisieren können. Dabei muss man allerdings unterscheiden zwischen dem systematischen Weg des Glaubens und dem konkreten Weg des Gläubigen. Letzterer beginnt nämlich bei der Kirche und führt über Christus zu Gott. Da steht dann die Kirche am Anfang und Gott am Ende. Sachlich ist es jedoch genau umgekehrt. Da steht Gott am Anfang und die Kirche am Ende.

Um es noch einmal anders zu sagen: In der Regel kommt der Mensch zum Glauben an den Gott der Offenbarung auf dem Weg über die Offenbarungsgemeinde, die Kirche, und die konkrete Offenbarung des Alten und des Neuen Testamentes, wenn man einmal von der Gnade absieht. Die Rechtfertigung dieses Glaubens muss jedoch bei dem Ziel dieses Weges, bei Gott, beginnen, weil Gott in der Ordnung des Seins, im „ordo essendi“, das „primum“, das Erste, ist, weil der Weg des Heiles objektiv bei Gott, bei dem Gott der Offenbarung, beginnt. Darum muss zunächst die Existenz Gottes sichergestellt werden auf dem Weg des natürlichen Erkennens, und darum müssen mit ihr, mit der Sicherstellung der Existenz Gottes, zunächst die grundlegenden Eigenschaften Gottes und einige weitere metaphysische und anthropologische Gegebenheiten sichergestellt werden. Dann geht es um die Offenbarung, die dieser Gott der Menschheit geschenkt hat, um die Offenbarung in formaler und materialer Hinsicht, und endlich um die Kirche Christi, die sich als Sachwalterin der Offenbarung Gottes versteht.

Der I. Traktat der Fundamentaltheologie behandelt daher Gott und die Offenbarung. Vielfach wird er überschrieben: „Theorie der Glaubwürdigkeitserkenntnis der übernatürlichen Offenbarung“. Im Zentrum stehen hier Gott und seine Offenbarung. Letztere wird hier in formaler Hinsicht behandelt, weshalb es hier um das Wesen der Offenbarung geht, um ihre Möglichkeit, um ihre Angemessenheit, um ihre Erkennbarkeit und um die Kriterien ihrer Glaubwürdigkeit - wir sprechen hier allgemein von den Wundern -, sowie um den Widerspruch zur ihr. Die Gottesfrage wird hier als philosophische Vorfrage nur subsidiär behandelt. Sie gehört ja streng genommen in die Philosophie.

Der II. Traktat der Fundamentaltheologie behandelt die Offenbarung materialiter, wie sie uns im Alten und im Neuen Testament begegnet. Verbleibt der I. Traktat in dieser Hinsicht im Formalen, geht es im II. Traktat um inhaltliche Kriterien der Offenbarung Gottes, um die Zeichen der Göttlichkeit an der konkret-geschichtlichen Offenbarung, um die Außergewöhnlichkeit der Religion des Alten Testamentes und der Religion des Christentums, um das Alte und das Neue Testament, sofern uns darin ein rätselhaftes Phänomen innerhalb der menschlichen Geistesgeschichte begegnet.

Der III. Traktat der Fundamentaltheologie behandelt die Vermittlung der Offenbarung, wie sie uns in der katholischen Kirche begegnet. Es geht hier um die Zeichen der Göttlichkeit an der konkreten katholischen Kirche, um die Außergewöhnlichkeit dieser Kirche, sofern sie sich unübersehbar als ein rätselhaftes Phänomen der Geistesgeschichte der Menschheit darstellt. Im Einzelnen wird im diesem Traktat die Entfaltung der Kirche behandelt und wird so die innere Kontinuität der gegenwärtigen Kirche im Vergleich mit ihrem Anfang dargestellt und werden die besonderen Beglaubigungszeichen aufgezeigt, mit denen Gott die Kirche in der Geschichte und in der Gegenwart ausgezeichnet hat, die erkennbar sind für den, der sich vorurteilsfrei mit ihr beschäftigt. Das gilt trotz aller Fragwürdigkeiten und trotz aller Menschlichkeiten, die nun einmal zur Kirche dazugehören und die sie immer wieder entstellen und gar zum Gegenteil von dem machen, was sie eigentlich ist.

Dabei geht man davon aus, dass das Christentum und die Kirche in ihrer Eigenart dargestellt werden können als Phänomene der Geschichte, die nicht ihresgleichen haben, als rätselhafte Gegebenheiten der menschlichen Geistesgeschichte, die so nicht erklärbar sind aus dieser ihrer Geschichte und die nicht als menschliche Gebilde, als Produkte menschlicher Phantasie, begreiflich gemacht werden können.

Während es im I. Traktat der Fundamentaltheologie um Gott und um die Offenbarung in formaler Hinsicht geht, geht es im II. und III. Traktat um die Offenbarung in materialer Hinsicht, näherhin um die Besonderheit des Christentums und der Kirche und um die Glaubwürdigkeit des Absolutheitsanspruchs des Christentums und der Kirche. Im II. Traktat geht es dabei um die Außergewöhnlichkeit des Christentums und im III. Traktat um die Außergewöhnlichkeit der Kirche. In beiden Fällen wird die Außergewöhnlichkeit fest gemacht an den Zeichen der Göttlichkeit, soweit sie rational erkennbar sind.

Um sich von solchen Gegebenheiten zu distanzieren oder um den Weg vom Erkennen zum Glauben zu desavouieren, zitiert man heute gern das Wort des Kirchenvaters Ambrosius von Mailand (+ 397) „non in dialectica complacuit Deo salvum facere populum suum" - „nicht in der vernünftigen Erkenntnis (oder im geistigen Disput) wollte Gott seinem Volk das Heil bringen", von dem Kardinal Newman (+ 1890) bekennt, dass er die „ganze Wucht" dieses Wortes einst existentiell empfunden habe[325]. Mit dem Hinweis auf das zitierte Ambrosius-Wort will man klarstellen, dass das Christentum Leben ist und nicht Theorie, dass der Mensch Gott im Christentum begegnet und begegnen möchte, dass das Christentum in erster Linie Vertrauen und Liebe beinhaltet[326]. Dem ist zuzustimmen, wobei man freilich die Begegnung des Menschen mit Gott als eine mittelbare verstehen muss. Man darf dabei aber die rationale Grundlegung der christlichen Religion und des Glaubens der Kirche nicht in Frage stellen, eben weil der Mensch Gott nicht unmittelbar begegnet und begegnen kann. Diese rationale Grundlegung ist selbstverständlich gerade auch für Newman, der sie selber in vielen seiner Schriften nachdrücklich vertreten und dargestellt hat und der damit ganz in der Tradition des katholischen Denkens steht.

Man muss eben unterscheiden zwischen dem Christentum als Praxis, damit ist das Leben des Glaubens gemeint, und der Theologie als Reflexion, damit ist die Theorie des Glaubens gemeint. Die Praxis, das Glaubensleben, ist das „primum", das Erste, die Theologie, die Theorie, ist das „secundum", das Zweite. Aber die Praxis und die Theologie gehören zusammen. Das Eine hat nicht Bestand ohne das Andere. Dennoch kann der Glaube eher auf die Theologie verzichten als die Theologie auf den gelebten Glauben.

Der Glaube darf nicht zur Philosophie werden, und die Philosophie darf nicht zum Glauben werden. Im ersteren Fall kämen wir damit zum Rationalismus oder zum Naturalismus, im letzteren zum Supranaturalismus, der sich dann schon bald als Naturalismus oder als Rationalismus entpuppen würde. Wenn alle metaphysische Erkenntnis übernatürlich ist, wenn es hier nur noch das Übernatürliche gibt, dann wird damit das Übernatürliche natürlich, womit wir wieder beim Naturalismus sind. Man darf also weder die Theologie naturalisieren noch die Philosophie zu einer Glaubenswissenschaft machen. Auch der Suprarationalismus endet schließlich im Rationalismus. Der Suprarationalismus, der bedingt ist durch die falsche Be-

[325] John Henry Newman, Apologia pro vita sua (John Henry Newman, Ausgewählte Werke, Bd. I), Mainz 1951, 186.
[326] Gustav Mensching, Hrsg., Der Katholizismus. Sein Stirb und Werde, Leipzig 1937, 50.

stimmung des Verhältnisses von Natur und Gnade begründet weithin die gegenwärtige Misere in der Theologie.

Gemäß dem katholischen Denken sind Philosophie und Religion nicht identisch im Sinne einer Kongruenz, stehen sie aber auch nicht völlig beziehungslos nebeneinander. Es besteht hier vielmehr eine partielle Identität und ein Fundierungsverhältnis. Der Glaube ruht auf dem Wissen, er hat das Wissen zum Fundament. Die Theologie bedient sich der Philosophie in der Rechtfertigung des Glaubens und in seiner geistigen Durchdringung. Letzteres geschieht im spekulativen Teil der Theologie. Die zentrale theologische Disziplin der Dogmatik hat die positive Aufgabe, den Glauben darzustellen, und die spekulative Aufgabe, ihn geistig zu durchdringen. Das Letztere tut sie, indem sie das „intelligibile“, das Verstehbare, von dem „credibile“, dem rein Mysterienhaften, zu dem man nur im Glauben Zugang hat, scheidet. In diesem Sinne muss auch das scholastische Axiom „philosophia ancilla est theologiae“ verstanden werden.

Identifiziert wird die Religion bzw. die Theologie mit der Philosophie stets in den gnostischen Systemen. Diese sind zahlreich in der Geschichte, angefangen vom Manichäismus im christlichen Altertum bis hin zur Theosophie und zur Anthroposophie und zum „New Age“ in neuerer Zeit. Die Identifizierung der Religion bzw. der Theologie mit der Philosophie begegnet uns nicht nur in den ausgesprochen gnostischen Systemen der Geschichte, sie begegnet uns auch in einer Reihe von philosophischen Systemen, die man zwar nicht direkt der Gnosis zuzuzählen pflegt, die jedoch faktisch abhängig sind von den gnostischen Systemen, wenn sie nicht gar als Ausprägungen der Gnosis verstanden werden müssen. Hier ist in alter Zeit an den Neuplatonismus, in der neueren Zeit an die Philosophie Hegels (+ 1831) zu erinnern. Bei Georg Friedrich Wilhelm Hegel und bei vielen anderen, die in seinen Spuren wandeln, ist die Religion nichts anderes als eine niedere Form des philosophischen Erkennens.

Eine Identifikation der Philosophie oder der Metaphysik mit der Religion erfolgt im Fideismus und im Traditionalismus des 19. Jahrhunderts sowie in den verschiedenen Formen des Fideismus der Gegenwart, wenn darin alle metaphysische Erkenntnis auf religiöse Offenbarung und Überlieferung zurückgeführt wird oder wenn - im gegenwärtigen Fideismus - eine Begründung der „fides“ für nicht möglich gehalten wird.

Beziehungslos stehen die philosophischen Systeme und der Glaube einander gegenüber, wo immer die Philosophie sich auf die Deutung der Erfahrungswelt beschränkt und man ihr die Möglichkeit abspricht, Erkenntnisse über eine erfahrungsjenseitige Wirklichkeit zu gewinnen, wie das im Agnostizismus Kants (+ 1804) der Fall ist sowie im modernen Positivismus.

Die Meinung, dass Religion und Vernunft nichts miteinander zu tun haben, das sie grundverschiedene Dinge sind, ist heute weithin herrschend geworden. Auch innerkirchlich und innertheologisch ist sie beinahe schon zu einer „sententia communis“ geworden.

In mannigfachen Variationen wird sie heute vertreten und propagiert. Man weist dann darauf hin, dass gerade religiöse Menschen den Glauben und das Erkennen als gegensätzlich und das Christentum als alogisch empfunden hätten, wie etwa Paulus, Luther (+ 1546) Pascal (+ 1662), Tertullian (+ nach 220), Kierkegaard (+ 1855), Karl Barth (+ 1968) und viele andere[327]. Zutreffend ist das zweifellos für Luther und für Karl Barth, zumindest für den frühen Karl Barth, nicht zutreffend ist das jedoch mit Sicherheit für Pascal und Tertullian, zum Teil auch für Kierkegaard. Im protestantischen Raum ist das Auseinanderrücken von Glauben und Wissen in der Tat sehr verbreitet und auch immer gewesen, das dialektische Denken hat hier eine lange Tradition dank der spezifischen Gestalt der Rechtfertigungslehre Luthers. Aber auch von Paulus kann man durchaus nicht sagen, dass er grundsätzlich die Ver-nunft verachtet hat. Das wird vor allem deutlich in den ersten beiden Kapiteln des Römer-briefes, wo er geradezu eine Lanze bricht für die natürliche Theologie[328].

In charakteristischer Weise wurde die Meinung, Religion und Vernunft hätten nichts miteinander zu tun, am Ende des 19. und am Beginn des 20. Jahrhunderts in der Gestalt des so genannten Modernismus und später, in den zwanziger Jahren des 20. Jahrhunderts, mit Nachdruck durch den Philosophen Max Scheler (+ 1928) vertreten. Dieser schreibt: „Nichts ist vielleicht heute - wo sonst die religiösen Stellungnahmen so tief auseinandergehen wie nur je - einheitlicher und sicherer angenommen von allen, die sich mit Religion verständnisvoll beschäftigen, als dies: dass Religion einen von Philosophie und Metaphysik grund- und wesensverschiedenen Ursprung im Menschengeist hat, dass die Stifter der Religionen - die großen homines religiosi - völlig andere menschliche Geistestypen gewesen sind denn Me-

[327] Gustav Mensching, Hrsg., Der Katholizismus. Sein Stirb und Werde, Leipzig 1937, 42 f.
[328] Ebd.

taphysiker und Philosophen; dass ferner ihre großen historischen Umbildungen niemals und nirgends erfolgt sind kraft einer neuen Metaphysik, sondern auf grundverschiedene Weise"[329].

Die katholische Zuordnung von Philosophie und Theologie hat die Annahme einer „philosophia perennis" zur Grundlage, jener Philosophie, die sich wie ein roter Faden durch die zweieinhalbtausendjährige Geschichte der Philosophie des Abendlandes hindurchzieht. Ihre Annahme ist heute seltener geworden, obwohl man sich der Logik dieser Philosophie, die man auch als Philosophie des gesunden Menschenverstandes bezeichnen kann, eigentlich nicht entziehen kann. An ihre Stelle sind heute weithin jene Philosophien getreten, die ihren Ausgang nehmen bei Immanuel Kant (+ 1804)[330] oder bei Georg Friedrich Wilhelm Hegel (+ 1831)[331]. Dabei ist nicht zu übersehen, dass gerade der Kantianismus von Anfang an breite Zustimmung gefunden hat im Protestantismus. Heute findet er sie freilich auch bei der Majorität der katholischen Theologen, mehr oder weniger, worauf letzten Endes deren häufige Dissense mit dem Lehramt der Kirche zurückzuführen sein dürften.

Des Öfteren lesen wir heute bei katholischen Autoren, man könne die katholische Kirche nicht ausschließlich mit einer bestimmten Philosophie verknüpfen[332], wie man sie auch nicht mit einer bestimmten Theologie verknüpfen könne[333]. Das ist zunächst richtig. Tatsächlich kann man in der Theologie auch andere Philosophien verwenden als die überkommene „philosophia perennis", aber die anderen Philosophien eignen sich für die Theologie nur in dem Maße, in dem sie der Wahrheit entsprechen. Das gilt mutatis mutandis auch für die Theologien. Falsche Philosophien können indessen geistreich sein, aber damit werden sie nicht wahr. Das gilt nicht weniger für falsche Theologien. Nicht alle Philosophien und Theologien sind wahr, vor allem sind sie nicht in allem wahr, was sie vertreten. Gerade das aber wird, wenn man sagt, man könne auch andere Philosophien und Theologien verwenden, um Theologie zu treiben, um die Theologie zu begründen und spekulativ zu durchdringen, nicht selten übersehen.

Faktisch setzt man heute vielfach voraus, dass alle Philosophien oder auch alle Theologien der Wahrheit entsprechen, auch wenn sie einander kontradiktorisch entgegengesetzt sind. Da-

---

[329] Max Scheler, Vom Ewigen im Menschen, Leipzig 1921, 327.
[330] Agnostizismus, Positivismus.
[331] Idealismus, Marxismus, Materialismus.
[332] Richard P. McBrien, Was Katholiken glauben, Eine Bestandsauf nahme, Bd. II: Die Kirche. Christliche Existenz, Graz 1982, 501 (Bd I: Menschliche Existenz. Gott, Jesus Christus).
[333] Ebd.

bei herrscht häufig - mehr oder weniger reflex - die Meinung, das Widerspruchsprinzip habe seine Gültigkeit verloren, was dann allerdings ein totales geistiges Chaos zur Folge ha-ben muss.

Explizit werden solche Gedanken heute im „New Age“, der führenden Spielart der modernen Gnosis, die sich auch als die „sanfte Verschwörung des Wassermanns“ versteht, vertreten und bei Theologen, die sich ihm und seinem Denken verpflichtet fühlen, deren Zahl größer ist, als wir oft bedenken. Die Zahl der Theologen, die sich im Schatten des „New Age“ bewegen, ist nicht gering, auch wenn diese sich selber oftmals keine Rechenschaft darüber geben und wenn die Kirche, der ja die Theologie verpflichtet ist, keine Notiz davon nimmt oder auch die Augen davor verschließt. In besonders charakteristischer Weise war das New Age - Denken bei dem im Jahre 1990 verstorbenen Jesuiten Hugo Enomyia-Lasalle ausgeprägt. In dessen Buch „Wohin geht der Mensch?“ heißt es wörtlich: „Es gibt nicht nur eine Wahrheit, diese Annahme ist schon im Ansatz falsch“[334]. In dem gleichen Buch erklärt der Autor zustimmend, die Philosophie habe heute weithin das unüberwindlich scheinende Widerspruchsprinzip über-wunden[335]. Dem entspricht die Feststellung des Buches, die „philosophia perennis“ sei früher richtig gewesen, heute nicht mehr[336].

Dieses Denken hat Schule gemacht, speziell bei den Mitbrüdern von Hugo Enomyia-Lasalle, in der Gesellschaft Jesu. Aber auch sonst sind heute nicht wenige Theologen der Meinung, implizit oder gar auch explizit, dass es nicht nur eine Wahrheit gibt oder dass wir die Wahr-heit nicht erkennen können oder dass unser Intellekt prinzipiell nicht wahrheitsfähig ist bzw. dass es die Wahrheit gar nicht gibt.

Hält man am Widerspruchsprinzip und an den übrigen obersten Denkprinzipien fest, sofern sie nicht nur Denkprinzipien, sondern auch Seinsprinzipien sind, kann man nicht alle Philoso-phien und Theologien für gleich wahr halten. Dann gibt es nur eine Wahrheit und dann kann das, was früher wahr gewesen ist, heute nicht falsch sein. Dann muss man indessen zugeben, dass der „philosophia perennis“ ein Höchstmaß von Wahrheit zukommt.

Man wird kaum daran vorbeikommen, dass die katholische Theologie eine bestimmte Philo-sophie zur Voraussetzung hat, eben die „philosophia perennis“, wenngleich das in neuerer

[334] Hugo Enomya-Lasalle, Wohin geht der Mensch“, Zürich 1981, 129.
[335] Ebd., 127.
[336] Ebd., 89.

Zeit immer wieder in Frage gestellt worden ist. Faktisch zerstört der Mensch, wenn er sich von der „philosophia perennis“ als der Philosophie des gesunden Menschenverstandes abwendet die natürlichen Voraussetzungen für die übernatürliche Offenbarung. Genauer gesagt, zerstört er damit die Grundlagen seines Denkens und seines Lebens. Ohne Zweifel ist diese Situation heute weithin bestimmend in der Theologie. Man muss hier allerdings auch sehen, dass der Mensch zuweilen implizit bejaht, was er explizit negiert. Aber auch das ist hier nicht zu übersehen, dass unter Umständen die Annahme der übernatürlichen Offenbarung auch wiederum eine heilsame Wirkung ausüben kann auf das natürliche Denken.

Das entscheidende Problem dieser Philosophie, der „philosophia perennis“, ist die Gottesfrage. Seit Platon (+ 347 v. Chr.) und eigentlich schon früher, schon bei den Vorsokratikern, ist die Gottesfrage beherrschend in der Philosophie, selbst wenn sie negativ beantwortet wird.

Platon versetzt die Ideen in das Reich des Göttlichen. Für Aristoteles (+ 322 v. Chr.) ist der erste unbewegte Beweger, der Ursprung alles Seienden, Gott. Auch die Spätantike versteht die Philosophie ausgesprochen theologisch. Verständlicherweise ist das Gottesproblem auch in der Philosophie des christlichen Mittelalters zentral gewesen. So kann Augustinus (+ 430) in seinem Werk „De civitate Dei“ sagen: „Der wahre Philosoph ist der Liebhaber Gottes“[337]. Nach Thomas von Aquin (+ 1274) ist die ganze Philosophie „auf die Erkenntnis Gottes hingeordnet“[338].

Nicht viel anders ist es in der Philosophie der Neuzeit, die oft fälschlicherweise einseitig als die Zeit des Vertrauens auf die bloß menschliche Vernunft verstanden worden ist. René Descartes (+ 1650) versichert sich Gottes als des Garanten der Wahrheit, um im radikalen Zweifel die Gewissheit wiederzufinden. Für Baruch Spinoza (+ 1677) gibt es „nichts außer Gott“, gibt es „in Wahrheit nichts außer Gott“. Gottfried Wilhelm Leibniz (+ 1716) deutet alle Dinge als „Ausblitzungen der Gottheit“[339]. Selbst Jean Jacques Rousseau (+ 1778) und Voltaire (+ 1778) haben sich an Gottesbeweisen versucht. Für Kant ist die Frage nach Gott mit Vorrang unter den „unvermeidlichen Aufgaben der reinen Vernunft“ zu sehen[340], wenngleich er ihn nicht mit der reinen Vernunft zu entdecken vermag. Deutlich bringt der deutsche

---

[337] Augustinus, De civitate Dei libri XII, Hrsg. von B. Dombart, Bd. I, Leipzig [3]1908, 320.
[338] Thomas von Aquin, Summa contra gentiles lib. I, c. 4.
[339] Gottfried Wilhelm Leibniz, Monadologie, Nr. 47, in: Gottfried Wilhelm Leibniz, Die philosophischen Schriften, Hrsg. v. C. J. Gerhardt, Bd. VI, Berlin 1885 (Neudruck Hildesheim 1965, photomechanischer Nachdruck), 614.
[340] Immanuel Kant, Kritik der reinen Vernunft, B. 7, in: Immanuel Kant, Werke in VI Bänden, Hrsg. von Wilhelm Weischedel, Bd. II, Darmstadt 1956, 49.

Idealismus das theologische Wesen der Philosophie zum Ausdruck. Für Johann Gottlieb Fichte (+ 1814) ist die Philosophie Gottes- oder Wissenschaftslehre[341]. Für Friedrich Wilhelm Schelling (+ 1854) ist sie eine „fortgehende Erweisung Gottes“[342]. Georg Friedrich Wilhelm Hegel (+ 1831) erklärt: Gott ist „der eine und einzige Gegenstand der Philosophie. Die Philosophie ist daher Theologie“[343].

In der Gegenwart scheint sich das Bild ein wenig zu ändern, in den modernen philosophischen Entwürfen. Dennoch gibt es auch da solche, die das Maß für alles Denken und Sein in dem suchen, das dem Endlichen enthoben ist. So ist für den früheren Basler Philosophen Karl Jaspers (+ 1969) die Transzendenz, der er auch den Namen Gott gibt, das Maß für alles Denken und Sein, wie er feststellt[344].

Es zeigt sich also in der Geschichte der Philosophie immerfort, dass die Frage nach Gott oder die Frage nach der Transzendenz aufs Engste mit dem Philosophieren verbunden ist, dass der Philosoph gar nicht absehen kann von der Gottesfrage[345].

Das leuchtet aber auch ein, wenn man vorurteilsfrei nachdenkt. Philosophieren bedeutet Fragen. Nun wird aber in allen Wissenschaften gefragt. Im Unterschied zu diesem Fragen wird in der Philosophie radikal gefragt. In den einzelnen Wissenschaften fragt man partiell, in der Philosophie fragt man universal. Die Philosophie ist im Unterschied zu den Einzelwissenschaften eine Universalwissenschaft.

Der Philosophie ist das radikale Fragen zugeordnet, „das aus der Erfahrung der Fraglichkeit als der eigenen Wirklichkeit erwächst und im Grundentschluss eigens ergriffen ist“[346].

Wenngleich jede Philosophie, die die von der Offenbarung vorausgesetzten Vernunftwahrheiten nicht leugnet, mit der christlichen Offenbarung vereinbar ist, so müssen der Glaube der

---

[341] Johann Gottlieb Fichte, Das System der Sittenlehre (ersch. 1812), in: Johann Gottfried Fichte, Nachgelassene Werke (Hrsg. von I. H. Fichte), Bd. III, Bonn 1835, 30.
[342] Friedrich Wilhelm Joseph Schelling, Stuttgarter Privatvorlesungen, in: Friedrich Wilhelm Joseph Schelling, Sämtliche Werke, Hrsg. Von K. F. H. Schelling, Abt. I, Bd. VII, Stuttgart / Augsburg 1860, 424.
[343] Georg Wilhelm Friedrich Hegel, Vorlesungen über die Philosophie der Religion, Teil I: Der Begriff der Religion, in: Georg Friedrich Wilhelm Hegel, Vorlesungen über die Philosophie der Religion, Hrsg. v. G. Lasson, Leipzig 1925, 30.
[344] Karl Jaspers, Der philosophische Glaube, München 1963, 31, 129 u. ö.
[345] Zum Ganzen: Wilhelm Weischedel, Philosophische Theologie im Schatten des Nihilismus, in: Jörg Salaquarda, Philosophische Theologie im Schatten des Nihilismus, Berlin 1971, 27 f.
[346] Wilhelm Weischedel, Philosophische Theologie im Schatten des Nihilismus, in: Jörg Salaquarda, Philosophische Theologie im Schatten des Nihilismus, Berlin 1971, 41.

Kirche und die Theologie doch jenen Philosophien der Vorzug geben, die über diese fundamentalen Wahrheiten hinaus der Fülle des Seienden mehr gerecht werden und die tiefer in das Mysterium der Person eindringen. Ihnen ist deswegen der Vorzug zu geben, weil sie geeigneter sind für die Erklärung der Offenbarung Gottes und des Glaubens der Kirche und für das Verständnis der Glaubensmysterien. Das ist der Grund, weshalb die Kirche die eine Philosophie der anderen vorzieht, auch wenn sie beide die fundamentalen Wahrheiten, die von der christlichen Offenbarung vorausgesetzt werden, annehmen.

Von daher wird man kaum daran vorbeikommen, dass man anerkennt, dass der Glaube der Kirche und die katholische Theologie die „philosophia perennis“ zur Voraussetzung haben, wenngleich gerade das in neuerer Zeit immer wieder in Frage gestellt worden ist. Räumt man allen Philosophien die gleichen Chancen ein in der Theologie, führt das schließlich notwendig dazu, dass man dem Widerspruchsprinzip seine uneingeschränkte Gültigkeit streitig macht.

Es ist eben so, dass der Wahrheitsgehalt der verschiedenen Philosophien verschieden ist und dass jene Philosophie, die auf Platon und Aristoteles aufbaut und in der Scholastik weitergeführt wurde, einen größeren Wahrheitsgehalt hat, als andere Philosophien ihn haben. In dieser Philosophie begegnet uns die „philosophia perennis“ in letzter Vollendung. Seit den Anfängen der griechischen Philosophie entfaltet sie sich kontinuierlich weiter, und sie legitimiert sich darüber hinaus vor dem natürlichen Hausverstand.

Der Dominikanertheologe Reginald Garrigou-Lagrange schreibt in seinem Buch „Le sens commun“ lapidar, die „philosophia perennis“ sei die Verlängerung des gesunden Menschenverstandes[347]. Er bemerkt in diesem Zusammenhang, die Unterscheidungen von Geist und Körper, von Gott und Welt, von Substanz und Akzidenz etc., Unterscheidungen, die dem gesunden Menschenverstand selbstverständlich seien, würden erst dem kritischen Menschengeist zum Problem. Löse der philosophische Verstand die diesbezüglichen Fragen nicht im Sinne des gesunden Menschenverstandes, zerstöre er die Grundlagen seines Denkens und des menschlichen Lebens überhaupt, damit zerstöre er dann aber auch die natürlichen Voraussetzungen für die übernatürliche Offenbarung. Die übernatürliche Offenbarung werde aber umgekehrt wieder bei allen, die den Glauben annähmen, dafür sorgen, dass die Unnatürlich-

[347] Reginald Garrigou-Lagrange, Le sens commun, Paris 1922, 283.

keiten des modernen Denkens vermieden würden und dass Verstand und Herz des Menschen gesund blieben[348].

Die entscheidenden Erkenntnisse der „philosophia perennis“ betreffen die Erkenntnislehre, die Anthropologie, die Metaphysik und die Ethik. Das heißt: In der „philosophia perennis“ geht es vor allem um die Möglichkeit der Wahrheitserkenntnis durch den menschlichen Geist (Erkenntnislehre), um die Personalität des Menschen und um seine unsterbliche Geistseele (Anthropologie), um die Freiheit des Menschen und um seine ethische Verantwortlichkeit sowie um das Bestehen objektiver Maximen für sein Handeln (Ethik) und endlich um die letzten Seinsprinzipien, um die Existenz Gottes und um seine wichtigsten Eigenschaften (Metaphysik).

Der Grundstock der Wahrheiten, die zur „philosophia perennis“ gehören, lässt sich somit auf vier Gruppen von Fundamentalerkenntnissen zurückführen, auf die Fundamentalerkenntnisse einer objektivistischen Erkenntnislehre, einer personalistischen Anthropologie, einer perfektionistischen Ethik und einer theistisch-teleologischen Metaphysik[349].

Nach Hermann Schell (+ 1906) gehört zur „philosophia perennis“ vor allem das Zutrauen zur Vernunft oder das Vertrauen auf die Kraft der Vernunft, die absolute Geltung des Kausalgesetzes und eine streng empirische Grundlegung unserer wissenschaftlichen Erkenntnis[350].

Schell weist in diesem Zusammenhang darauf hin, dass die Anerkennung der „philosophia perennis“ in diesem Sinne die Grundvoraussetzung für die Möglichkeit einer rationalen Begründung des Christentums darstellt. Mit Recht. In der reinen Form sind, wie er bemerkt, die Wahrheiten der „philosophia perennis“ in der aristotelisch-thomistischen Philosophie gegeben. Dabei stellt er fest, das letzte Prinzip der „philosophia perennis“ sei ein metaphysischer Intellektualismus[351].

---

[348] Vgl. auch Heinrich Niebecker, Wesen und Wirklichkeit der übernatürlichen Offenbarung. Eine Besinnung auf die Grundlagen der katholischen Theologie, Freiburg 1940, 235 f.

[349] Hans Pfeil, Einführung in die Philosophie. Ihre Bedeutung für Mensch und Kultur, Aschaffenburg ^{4}1975, 91 f.

[350] Hermann Schell, Apologie des Christentums I: Religion und Offenbarung, Paderborn 1901 (^{3}1907), XIII. Vgl. Thomas von Aquin „omnis cognitio incipit a sensibus“ (vgl. De veritate, 12, 3, ad 2 u. ad 3; In Trinitatem 6, 3; Summa contra gentiles, lib. 1, c. 1).

[351] In diesem Zusammenhang sei empfehlend hingewiesen auf die kleine Schrift von Balduin Schwarz „Ewige Philosophie“, die mit dem Untertitel „Gesetz und Freiheit in der Geistesgeschichte“ im Jahre 2000 in einer Neuauflage in Siegburg in der Reihe „Quaestiones non disputatae“ als Band III im Druck erschienen ist. In erster Auflage ist diese Schrift bereits im Jahre 1937 erschienen.

Eine Sonderstellung kommt innerhalb der „philosophia perennis“ der Philosophie des Thomas von Aquin (+ 1274) zu. Diese Philosophie wurde bis in die Gegenwart hinein in lehramtlichen Verlautbarungen der Kirche immer wieder mit besonderer Wertschätzung bedacht und für das Studium der Theologie dezidiert verpflichtend gemacht. Dabei wies man nachdrücklich darauf hin, dass sie sich schließlich wie keine andere durch ihrer inneren Geschlossenheit empfehle.

Wenn sich die Kirche in ihren Lehraussagen wiederholt für die Philosophie des Thomas von Aquin entschieden hat - in älterer und in neuerer Zeit -, will sie sich damit zunächst für die „philosophia perennis“ aussprechen, die sie beispielhaft realisiert sieht in der Philosophie dieses Philosophen. Zugleich bekundet sie damit aber die Überzeugung, dass dessen Philosophie die tiefste überhaupt ist und dass sie in ihrer Wahrheit jeder anderen überlegen ist, dass sie daher der Offenbarung mehr entspricht als alle anderen Philosophien. Auch die Philosophie des Augustinus (+ 430) ist der Offenbarung angemessen, zweifellos, ebenso die des Anselm von Canterbury (+ 1109) und des Bonaventura (+ 1274) und vieler anderer. Auch sie stehen schließlich im Strom der „philosophia perennis“. Aber im Unterschied zu ihnen ist das System des Thomas von Aquin in sich geschlossener, weshalb es de facto eher vor philosophischen Abenteuern schützt und weniger Ansatzpunkte für Irrwege bietet, wie der Philosoph Dietrich von Hildebrand (+ 1977) vor Jahrzehnten festgestellt hat. Von daher ist das System des Thomas von Aquin auch prinzipiell günstiger vom Standpunkt des Lehrens aus. Die Philosophie, die sich von Augustinus herleitet, ist demgegenüber - vom philosophischen Standpunkt aus betrachtet - in gewisser Weise vorteilhafter, etwa in ihrer Offenheit für neue Erkenntnisse, aber vom pädagogischen Standpunkt aus betrachtet ist sie weniger vorteilhaft, weil sie nicht, wie gesagt, ohne Gefahren ist, weil sie eher Ansätze bietet für Irrwege für abenteuerliche Verirrungen[352].

Zu keiner Zeit hat die Kirche alle Philosophien für gleichwertig erachtet. Noch weniger hat sie je alle Philosophien zurückgewiesen. Bestimmte Philosophien hat sie sich zu eigen gemacht, andere hat sie nicht beachtet, wieder andere hat sie dezidiert verurteilt. Es ist in diesem Zusammenhang auch zu unterscheiden zwischen der grundsätzlichen Verwendung einer bestimmten Philosophie und ihrer Verwendung ad hoc.

[352] Dietrich von Hildebrand, Das trojanische Pferd in der Stadt Gottes, Regensburg 1968, 95 f.

Es ist bezeichnend, dass die Kirche im christlichen Altertum nicht die griechischen Philosophien des Sophismus, des Skeptizismus, des Epikureismus oder des Stoizismus aufgenommen oder rezipiert hat, sondern die Philosophie Platons. Gerade sie hat den größten Einfluss auf die Kirchenväter ausgeübt. Die Philosophie Platons haben die Kirchenväter und hat die Kirche in alter Zeit deshalb rezipiert, weil man erkannte, dass die entscheidenden, von der Offenbarung vorausgesetzten Wahrheiten darin entweder explizit enthalten waren oder implizit. Analog dazu hat man sich später im Mittelalter die aristotelische Philosophie zu Eigen gemacht, wenn auch nur zögernd, zögernd deshalb, weil sie sich dabei gleichzeitig von der averroistischen Version dieser Philosophie distanzieren musste[353]. Zunächst konnte sich die aristotelisch-thomistische Philosophie nur schwerlich durchsetzen im 13. Jahrhundert, weil sie am Anfang durch eine Reihe von kirchlichen Lehrentscheidungen in Frage gestellt wurde, eben deshalb, weil die Lehre des Aristoteles durch den Averroismus, den lateinischen Averroismus, bis zu einem gewissen Grad kontaminiert war[354].

Wenn man heute eine neue Philosophie in der Kirche oder für die Theologie fordert oder etablieren möchte, ist grundsätzlich nichts dagegen einzuwenden. Aber diese ist nur dann verwendbar, wenn sie ein Höchstmaß an Wahrheit aufweist und wenn sie eine innere Affinität zur Offenbarung hat. Das aber muss konkret aufgezeigt werden. Unbrauchbar für die Theologie sind von vornherein all jene Philosophien, die die fundamentalen natürlichen Wahrheiten leugnen, wie sie in der „philosophia perennis“ verankert sind. Allein, sofern eine Philosophie wahr ist und die Wirklichkeit recht versteht und deutet, gehört sie im Grunde schon zur „philosophia perennis“.

Zuweilen wird es so sein, dass man neue Philosophien als Ergänzung zu der überkommenen „philosophia perennis“ fordert oder auch legitimerweise verwendet, um in Einzelfällen unbefriedigende und schwache Begründungen zu stützen oder zu ergänzen oder um ad hoc eine spezifische Frage besser beleuchten zu können[355].

Wichtiger als die konkrete Philosophie, derer sich die Theologie im Einzelfall bedient, ist ihre Verpflichtung zur bleibenden philosophischen Reflexion über die natürlichen Voraussetzun-

---

[353] Ebd., 96 f.
[354] Vgl. Karl Adam, Das Wesen des Katholizismus, Düsseldorf [12]1949 ([1]1924), 348.
[355] Dietrich von Hildebrand, Das trojanische Pferd in der Stadt Gottes, Regensburg 1968, 98.

gen der Offenbarung und zum Verstehen des Glaubens mit Hilfe des philosophischen Instrumentariums[356].

Dabei ist die Einbeziehung der Gegenwartsphilosophie in jedem Fall eine Notwendigkeit für die Theologie, und zwar deshalb, weil die Theologie sich immer auch dem Denken der Gegenwart verständlich machen und sich mit ihm auseinandersetzen muss. Daher obliegt es ihr grundsätzlich, sich auch auf das philosophische Denken der Gegenwart zu beziehen und sich hier nach entsprechenden philosophischen Vermittlungsgestalten ihres Denkens umzusehen, allerdings nicht, ohne zu bedenken, dass nicht alle Philosophien gleichermaßen geeignet sind für ihr Bemühen. Eine Philosophie, die zum Beispiel die Existenz von nichtmateriellem Sein leugnet oder nur Zufall und Notwendigkeit anerkennt, ist für eine solche Vermittlungsleistung natürlich ungeeignet. Ihr wird die Theologie mit philosophischen Gründen widersprechen müssen. Unter Umständen kann eine solche Philosophie ihr aber auch als Negativfolie dienen.

Einen besonderen Bezug zur Theologie haben indessen jene Philosophien, die dem menschlichen Geist die Erkenntnis unbedingter, wenn auch geschichtlich jeweils begrenzter Wahrheit zutrauen, die die Anerkennung der Würde und der Freiheit des Menschen erlauben und die es für möglich halten, mit dem Ganzen der Wirklichkeit auch Gott zum Thema zu machen[357].

Faktisch bedient sich das Lehramt der Kirche bei der begrifflichen Fassung seiner Lehrgedanken noch heute im Wesentlichen der aristotelisch-thomistischen Philosophie, findet damit allerdings häufiger nicht die Zustimmung der Theologie[358], die sich nicht selten eher anderen Philosophien zuwendet und die Hilfe anderer Philosophien in Anspruch nimmt.

Wenn sich das Lehramt der Kirche in den letzten 150 Jahren immer wieder für Thomas von Aquin und seine Philosophie ausgesprochen und hinsichtlich des theologischen Unterrichtes für eine Philosophie „secundum divum Thomam“ entschieden hat, denkt es damit nicht an eine sklavische Imitation dieser Philosophie, sondern an eine Weiterbildung und Weiterführung. Mit Recht schreibt der Theologe Max Seckler: „Es kann nicht darum gehen, die Entwicklung und das Denken bei Thomas aufhören zu lassen. Er (Thomas) ist ein Leuchtturm, aber keine Grenze. Wo versucht wird, sein System und seine Lehre zum ‚non plus ultra’ zu machen, wird er zur beengenden und einschnürenden Grenze. ‚Doctor communis’ kann er

[356] Leo Scheffczyk, Die Theologie und die Wissenschaften, Aschaffenburg 1979, 291.
[357] Ludger Honnefelder, Hrsg., Philosophische Propädeutik I: Sprache und Erkenntnis, Paderborn 1994, 43.
[358] Vgl. Karl Adam, Das Wesen des Katholizismus, Düsseldorf [12]1949 ([1]1924), 348.

deshalb nicht mehr primär in dem sein, was er uns in einzelnen Inhalten zu sagen hat, sondern vielmehr wegen der Geistesart, in der er Theologie getrieben hat“[359]. In diesem Sinne äußert sich auch Papst Johannes Paul II. in der Enzyklika „Fides et ratio“, wenn er Thomas von Aquin als den Lehrmeister des Denkens und als Vorbild dafür apostrophiert, „wie Theologie richtig betrieben werden soll“[360].

Insgesamt sind es 30 lehramtliche Äußerungen, die sich seit dem 19. und dem beginnenden 20. Jahrhundert in diesem Sinne geäußert haben.

In der Enzyklika „Pascendi dominici gregis“ des Papstes Pius X. vom 8. September 1907 heißt es beispielsweise: „Wenn wir die Beibehaltung der scholastischen Philosophie vorschreiben, so ist vor allem die gemeint, welche der heilige Thomas gelehrt hat; was hierüber von unserem Vorgänger bestimmt wurde, das, so wollen Wir, soll alles in Kraft bleiben, und, soweit nötig, erneuern und bestätigen Wir und befehlen, dass es von allen genau befolgt werde ... Die Lehrer wollen daran festhalten, dass man besonders in metaphysischen Fragen nie ohne großen Schaden vom Aquinaten abweicht”[361]. Der gleiche Gedanke ist leitend in dem „Motu proprio“ „Doctoris Angelici“ des genannten Papstes vom 29. Juni 1914, in der Enzyklika „Studiorum ducem“ vom 29. Juni 1923 und in der Enzyklika „Divini illius magistri“ vom 31. Dezember 1929 des Papstes Pius XI. und in der Enzyklika „Humani generis“ des Papstes Pius XII. vom 12. August 1950. Bemerkenswert sind hier aber auch der sogenannte Syllabus des Papstes Pius IX. vom 8. Dezember 1864 und die Enzyklika „Aeterni Patris“ des Papstes Leo XIII. vom 4. August 1879. In neuester Zeit wurden diese Gedanken noch einmal zusammengefasst und nachdrücklich hervorgehoben in der Instruktion „Sapientia christiana“ vom 29. April 1979 und zuletzt wieder in der Enzyklika „Fides et ratio“ vom 14. September 1998.

All diesen Lehräußerungen liegt die Überzeugung zugrunde, dass die Preisgabe der aristotelisch-thomistischen Philosophie die Zerstörung des intellektuellen Fundamentes des Glaubens bedeutet und dass diese Philosophie erst die wissenschaftliche Hinführung zum Glauben der Kirche und die wissenschaftliche Darstellung dieses Glaubens ermöglicht. Das sollte jedem einleuchten. Denn wie will man etwa das Geheimnis der Eucharistie hinreichend erklären und sichern ohne die Lehre von der Transsubstantiation, der die aristotelisch-scholastische Lehre

[359] Max Seckler, Thomas von Aquin und die Theologie, in: Theologische Quartalschrift 156, 1976, 7.
[360] Papst Johannes Paul II, Enzyklika „Fides et ratio“ vom 14. September 1998, Nr. 43.
[361] Vgl die Dokumentation Denzinger / Schönmetzer, Nr.Nr. 3475 - 3500.

von der Substanz und den Akzidentien zugrundeliegt? Und wie will man die das trinitarische und das christologische Dogma, die Lehre von den drei Personen in Gott und die Lehre von der hypostatischen Union erklären, wenn nicht unter Zuhilfenahme der „philosophia perennis“.

Die Lehräußerungen der Kirche zu Gunsten der „philosophia perennis“ wollen die aristotelisch-thomistische Philosophie nicht definieren, sie wollen sie jedoch als bewährte Grundlage der Theologie proponieren und auf sie verpflichten, solange kein besseres philosophisches Instrumentarium zur Verfügung steht. Sie gehen davon aus, dass bei Preisgabe dieser Philosophie der Glaube und die Theologie in subjektiven Spekulationen zerrinnen.

Deshalb schreibt die Kirche die aristotelisch-scholastische Philosophie vor für die Darstellung des Glaubens, weil sie sich bewährt hat. Sie tut das in erster Linie formaliter, nicht materialiter. Von daher müssen sich gemäß der Intention des Lehramtes der Kirche alle neuen Versuche an dieser klassischen Fundierung und Darstellung des Glaubens orientieren.

Wo immer man innerkirchlich polemisiert gegen die Scholastik, gegen die Scholastik als solche, nicht gegen bestimmte Ausprägungen der Scholastik, oder auch - umfassender - gegen eine „philosophia perennis“, da verzichtet man im Grunde auf eine rationale Begründung des christlichen Glaubens bzw. des Glaubens der Kirche, auch wenn man sich keine Rechenschaft darüber gibt, da plädiert man für eine unmittelbare Wahrnehmung der religiösen Dinge und des Göttlichen und verlegt das Religiöse rein in das Gefühl und in das Erlebnismäßige, ohne nach der zugrunde liegenden Realität zu fragen. An die Stelle der rationalen Erkenntnis tritt so die unmittelbare Wahrnehmung als eine besondere Form des religiösen Erkennens. Nicht selten beruft man sich dann dabei auf die Mystik, die stets von einem erfahrungsmäßigen Wahrnehmen der Gegenwart Gottes gesprochen hat, die aber in der Geschichte des Christentums nie an die Stelle einer rationalen Theologie getreten ist und diese nie als eine analytische Wissenschaft abgelehnt oder desavouiert hat. Das geschieht erst in den illegitimen Formen der Mystik, also des Mystizismus, der sich, wie gesagt, heute auch innerkirchlich in vielfacher Gestalt breit macht.

Also: Verzichtet man auf die „philosophia perennis“, speziell auf die aristotelisch-scholastische Philosophie, verliert die Theologie ihr intellektuelles Fundament, verschwimmt sie in subjektiven Spekulationen oder in allgemeinen Anmutungen. Was die „philosophia perennis“

der Theologie garantiert, das ist demnach vor allem die Wissenschaftlichkeit ihrer Aussagen oder ihre Objektivität.

In extremer und zugleich charakteristischer Weise tritt die subjektive Gestalt der Theologie im Gefolge des Verzichtes auf die „philosophia perennis“ oder auf eine Wesensphilosophie etwa hervor, wenn ein recht bekannter evangelischer systematischer Theologe auf die Frage, ob Gott denn auch extramental existiere, die Antwort gibt: Das weiß ich nicht. Das interessiert mich aber auch nicht. Was ich aber weiß, das ist die Tatsache, dass der Gedanke „Gott“ in mir real ist. Und darauf kommt es mir an. Mehr kann ich ohnehin nicht wissen.

In diesem Zusammenhang ist es aufschlussreich, dass heute auch in der katholischen Theologie häufig die Rede ist von Erfahrung, weit mehr als von Erkenntnis. Die häufige Verwendung des Begriffs der Erfahrung ist als solche ein Indiz für eine weitgehende Abwendung von der „philosophia perennis“. Zugleich aber ist sie auch eine Folge davon. Die Erfahrung tritt da an die Stelle der Erkenntnis. Man reflektiert dann nicht mehr über die übernatürlichen Realitäten, weil einem diese letztlich gleichgültig sind oder weil man die Metaphysik als solche für eine Grenzüberschreitung des menschlichen Intellektes hält. Man fragt dann bei den Glaubenswahrheiten nicht mehr nach der ihnen zugrunde liegenden Realität, sondern nur noch nach dem, was das Subjekt dabei erfährt und was das für das Subjekt bedeutet.

Wenn die Erfahrung heute auch in der katholischen Theologie tendenziell an die Stelle der Erkenntnis tritt, geschieht das im Grunde deshalb, weil in wachsendem Maße die Sache weniger interessiert als das, was das Subjekt erfährt. Tatsächlich verfolgt einen die Betonung der Kategorie der Erfahrung heute bis in die Übersetzungen der liturgischen Texte hinein, wenn da häufig das, was früher mit Erkenntnis übersetzt wurde, heute mit Erfahrung übersetzt wird. Dabei macht man sich aber nicht klar, dass eine unmittelbare Erfahrung Gottes die Transzendenz Gottes übersieht und dass sie dem auch nicht helfen kann, der nun einmal keine religiösen Erfahrungen macht. Bei der Strapazierung der Kategorie der Erfahrung macht sich nicht klar, dass eine unmittelbare Erfahrung der übernatürlichen Realitäten, die ja Gegenstand des Glaubens sind, nicht möglich ist und dass die Glaubenserfahrungen, die ja innerweltliche Erfahrungen sind, sofern sie als solche erlebt werden, den Glaubenden ohnehin nicht selten im Stich lassen, selbst wenn er noch so intensiv glaubt.

Wenn man in diesem Kontext auf das berühmte Wort Pascals (+ 1662) hinweist „c'est le coeur, qui sent Dieu, et non la raison", reißt man dieses Wort aus seinem Zusammenhang und sieht nicht, dass es hier um das Faktum geht, dass das Reden über den Gott der Philosophen und die Begegnung mit dem Gott der Offenbarung im Gebet zwei verschiedene Dinge sind und dass das Reden mit Gott wichtiger ist als das Reden über ihn und über seine Offenbarung. Das Gebet und die religiöse Praxis sind das Erste, die Theologie aber ist das Zweite. Die Theologie muss aber zu dem Ersten hinzukommen, zu dem Gebet und zu der religiösen Praxis, damit es nicht verloren geht oder zumindest in seiner Reinheit bewahrt werden kann.

Die „philosophia perennis" lehrt, dass alles, was existent ist, rational ist, wobei auch die Intuition ein rationales Erkennen darstellt, wenn auch in diffuser Weise. Alles, was ist, ist rational strukturiert nach der Lehre der „philosophia perennis", weil es seine Existenz durch das Denken des Schöpfers erhält, durch die Vernunft Gottes. Alle Dinge verdanken ihr Dasein und ihr Sosein der Urvernunft Gottes. Deshalb kann der Mensch die Dinge erkennen - grundsätzlich kann er alle Wirklichkeit erkennen und analysieren -, weil er an der Urvernunft Gottes partizipiert, weil seine Vernunft ein Abbild dieser Urvernunft ist.

Die rationale Struktur der Welt wird in der Gegenwart dank eines verbreiteten Anti-Intellektualismus geleugnet. Von daher wird nicht selten auch Misstrauen gesät gegen die menschliche Vernunft. Dieser Anti-Intellektualismus negiert auf der einen Seite die rationale Struktur unserer Welt, und auf der anderen Seite behauptet er die Eigenart und die Eigengesetzlichkeit der verschiedenen Sphären, etwa der ästhetischen, der ethischen und der religiösen, und erklärt, diese verschiedenen Sphären seien nicht durch die rationale Struktur des Geschaffenen miteinander verbunden[362]. Demgegenüber ist festzustellen: Diese Bereiche haben eine gewisse Eigenständigkeit, in der Tat, aber sie sind auch miteinander verbunden, und zwar durch die „ratio". Gewiss gibt es viele Bereiche, in denen man sich mit der Intuition orientiert. Das ist jedoch kein Argument gegen die rationale Struktur der Welt, da die Intuition nicht anders erklärt werden kann denn als diffuses rationales Erkennen, weshalb sie sich jeweils vor dem analytischen Denken rechtfertigen muss.

Die Leugnung der rationalen Struktur der Welt durch den modernen Anti-Intellektualismus und sein Misstrauen gegenüber der menschlichen Vernunft sind, psychologisch betrachtet, das Produkt eines extremen oder überspitzten Rationalismus, der, bedingt durch die Dominanz der

[362] Erinnert sei hier an die Replik Pacellis in seinem Gespräch mit Einstein: „Religion und Mathematik sind für mich nur verschiedene Ausdrucksweisen derselben göttlichen Exaktheit" (oben S. 119).

Naturwissenschaften, bisher die Herrschaft innehatte und sie teilweise auch in der Gegenwart noch innehat, der in diesem Anti-Intellektualismus jedoch gewissermaßen einen Gegenschlag erfährt.

Was er konkret bedeutet, dieser Anti-Intelletualismus, lässt sich gut aufzeigen oder wird besonders deutlich an der Kritik, die er an den klassischen Gottesbeweisen übt. Im Grunde ist es so, dass alle Versuche, die klassischen Gottesbeweise ad absurdum zu führen - das geschieht heute außerhalb der Kirche wie auch innerhalb ihrer -, in diesem Anti-Intellektualismus ihre Wurzel haben oder wenigstens durch ihn inspiriert sind. Der überkommenen philosophischen Position von der rationalen Aufweisbarkeit Gottes tritt er vor allem mit der Unlösbarkeit der Frage entgegen: Unde malum? Woher das Übel? Das Theodizee-Problem ist letztlich unlösbar, jedenfalls für unser Denken. Damit sei aber, so sagt der Anti-Intellektualismus, der rationale Aufweis der Existenz Gottes aus der Welt nicht möglich. Solange das Theodizee-Problem nicht rational gelöst sei, sei das Dasein Gottes nicht rational sichergestellt und könne es rational nicht sichergestellt werden.

Der moderne Anti-Intellektualismus bemüht sich dann allerdings auch im Einzelnen, die verschiedenen Gottesbeweise, die die metaphysische Erkenntnisfähigkeit unseres Intellektes und die metaphysische Gültigkeit unserer letzten Denkprinzipien, speziell die allgemeine und notwendige Geltung des Prinzips der Kausalität zur Voraussetzung haben, als nicht überzeugend darzustellen, womit dann vor allem der kosmologische und der teleologische Gottesbeweis hinfällig werden.

Der kosmologische Gottesbeweis begegnet uns vor allem in der Gestalt des Kontingenzbeweises. Dieser stellt sich folgendermaßen dar: Der Obersatz lautet in ihm: Alles Seiende muss einen zureichenden Grund haben, der entweder in diesem Seienden selbst oder in einem anderen Seienden liegt. Der Untersatz lautet: Die Welt hat (als Ganze) ihren Daseinsgrund nicht in sich selbst, weshalb wir sie als kontingent bezeichnen. Der Schlusssatz lautet dann: Also hat die Welt den Grund ihres Seins in einem anderen Seienden, das notwendig ist (das also nicht kontingent ist), in einem anderen Seienden, das sich selbst begründet, das also ein „ens a se“ ist.

Gegenüber dieser Beweisführung stellt der moderne Anti-Intellektualismus den Satz vom zureichenden Grund als eines der letzten Seins- und Wirkprinzipien in Frage oder negiert ihn

gar, wenn er erklärt, schon der Obersatz sei hier falsch, er sei ein Postulat, denn es stehe durchaus nicht fest, dass alles Seiende einen zureichenden Grund haben müsse. Und was den Untersatz angehe, sei dieser eine Behauptung, die sich keineswegs rational sicherstellen lasse. Die Feststellung, die Welt habe ihren Daseinsgrund nicht in sich selbst, sei eine reine Behauptung. Wenn man sich die Welt auch wegdenken könne ohne logischen Widerspruch, so könne daraus nicht die Seinskontingenz dieser Welt gefolgert werden, denn es sei ja möglich, dass diese Denkmöglichkeit bedingt sei durch die Beschränktheit des menschlichen Erkennens. Von daher sei die Welt unter Umständen also doch absolut und möglicherweise erscheine sie uns nur als kontingent, derweil sie in Wirklichkeit notwendig sei. Zum Schlusssatz des Kontigenzbeweises stellt die Kritik des Anti-Intellektualismus endlich fest, selbst wenn ein ens a se feststehe, folge daraus nicht die Wirklichkeit des persönlichen Gottes als der höchsten Wertfülle und als des höchsten Gutes, denn aus dem bloßen Dasein folge nicht sein Wertsein, da die Seinsvollkommenheit neutral sei gegenüber der Wertfülle.

Zu dieser Kritik sei nur Folgendes gesagt: Wenn man die rationale Logik aufgibt, kann man schließlich alles behaupten und auch alles negieren. Die Gültigkeit unserer letzten Denk- und Seinsprinzipien wird in jeder Gestalt des Denkens und Argumentierens vorausgesetzt, auch wenn man sie verbaliter leugnet. Im Übrigen gilt: Unsere Evidenzen bleiben evident, auch wenn wir sie in Frage stellen. Zudem verstößt die Behauptung der Beschränktheit unseres Erkennens gegen unser praktisches Verhalten im Alltag, gegen die Selbstverständlichkeit, mit der wir von der Möglichkeit unseres Verstandes, die absolute Wahrheit zu erkennen, ausgehen. Schließlich ist es auch evident, dass die höchste Seinsvollkommenheit gleichzeitig die höchste Wertfülle darstellt.

Mit anderen Worten: Mit der Leugnung der Erkenntnisfähigkeit unseres Intellektes oder der Gültigkeit unserer letzten Denk- und Seinsprinzipien entzieht man den verschiedenen Formen des kosmologischen oder des kausalen Gottesbeweises den Boden. Damit gibt man jedoch die rationale Logik auf. Tut man das, dann kann man alles behaupten. Dabei ist jedoch zu beachten, dass wir in diesem Fall das verbaliter leugnen, was wir realiter unreflektiert schon immer voraussetzen, dass die Behauptung der Beschränktheit unseres Erkennens gegen unser praktisches Verhalten im Alltag verstößt. Im Übrigen gilt: Unsere Evidenzen bleiben evident, auch wenn wir sie in Frage stellen. Also: Die Gültigkeit der letzten Denk- und Seinsprinzipien wird in jeder Gestalt des Denken und Argumentierens vorausgesetzt, auch wenn man sie verbaliter leugnet. Das ist das Eine. Das Andere ist das, dass die Behauptung der Beschränktheit oder

der prinzipiellen Begrenztheit unseres Erkennens gegen unser praktisches Verhalten im Alltag verstößt, gegen die Selbstverständlichkeit, mit der wir von der Möglichkeit unseres Verstandes, die absolute Wahrheit zu erkennen, ausgehen.

Nicht nur gegen den kausalen Gottesbeweis, den Gottesbeweis aus der Kontingenz der Welt, wendet sich der moderne Anti-Intellektualismus. Auch den teleologischen Gottesbeweis, der auf dem Kontingenzbeweis aufruht, lässt er nicht gelten, wenn er feststellt, das Unzweckmäßige, das Unharmonische, das Hässliche und das Unvollkommene in der Welt hielten sich im Vergleich mit dem Zweckmäßigen, dem Harmonischen, dem Schönen und dem Vollkommenen die Waage, oder wenn er gar erklärt, es sei schon vermessen, zu behaupten, das Eine trete mehr hervor als das Andere, im Übrigen aber weise gerade das Christentum als Erlösungsreligion immer wieder hin auf das Elend und die Sünde in der Welt.

Als Antwort auf diese Argumentation sei nur erinnert an das Wort von Charles Darwin (+ 1882): Wenn ich an das Auge des Menschen denke, so kann ich in der Nacht nicht schlafen. Im Übrigen gilt: Die Unzweckmäßigkeit begegnet uns in der Welt immer dort, wo der freie Wille des Menschen ins Spiel kommt[363].

Großes Interesse findet gerade heute auch der ontologische Gottesbeweis des Anselm von Canterbury (+ 1109), der letztlich auch wohl auf dem Kausalsatz beruht und somit das Ergebnis eines logischen Schlussverfahrens ist. Die Existenz Gottes ist nicht evident. Aber wir können sie aus der Evidenz erschließen und wir tun es, mehr oder weniger bewusst.

Ich möchte Ihnen nun noch einen interessanten Gottesbeweis vorstellen, den der Philosoph Robert Spaemann entwickelt hat, den Gottesbeweis aus der Grammatik, aus dem Futurum exactum, der in gewisser Weise an den Gottesbeweis erinnert, den der Philosoph Platon (348/347 v. Chr.) im Blick auf die ewigen Wahrheiten geführt hat.

Den Gottesbeweis aus der Grammatik kann man etwa folgendermaßen explizieren: Dass Sie heute morgen diese Vorlesung besuchen und hören, das ist nicht nur heute wahr, das ist immer wahr. Wenn Sie heute hier, in diesem Hörsaal, sind, werden Sie morgen in ihm gewesen sein. Das Gegenwärtige bleibt als Vergangenheit des künftig Gegenwärtigen immer wirklich. Aber von wel-cher Art ist diese Wirklichkeit? Man könnte sagen: in den Spuren, die sie durch

[363] Vgl. zum Ganzen Gustav Mensching, Hrsg., Der Katholizismus. Sein Stirb und Werde, Leipzig 1937,46 - 48.

ihre kausale Einwirkung hinterlässt. Aber diese Spuren werden schwächer und schwächer. Und Spuren sind sie nur, solange das, was sie hinterlassen hat, als es selbst erinnert wird.

Solange Vergangenes erinnert wird, ist es nicht schwer, die Frage nach seiner Seinsart zu beantworten. Es hat seine Wirklichkeit eben im Erinnertwerden. Aber die Erinnerung hört irgendwann auf, und irgendwann wird es keine Menschen mehr auf der Erde geben. Schließlich wird die Erde selbst verschwinden. Da zur Vergangenheit immer eine Gegenwart gehört, deren Vergangenheit sie ist, müssten wir also sagen: mit der bewussten Gegenwart - und Gegenwart ist immer nur als bewusste existent - verschwindet auch die Vergangenheit, dann aber verliert das Futurum exactum seinen Sinn. Aber genau das können wir nicht denken. Der Satz: „In ferner Zukunft wird es nicht mehr wahr sein, dass diese Vorlesung heute morgen stattgefunden hat", ist Unsinn. Er lässt sich nicht denken. Wenn wir einmal nicht mehr hier gewesen sein werden, dann sind wir tatsächlich auch jetzt nicht wirklich hier, wie es der Buddhismus denn auch konsequenterweise behauptet. Wenn gegenwärtige Wirklichkeit einmal nicht mehr gewesen sein wird, dann ist sie gar nicht wirklich. Wer das Futurum exactum be-seitigt, beseitigt das Präsens.

Aber von welcher Art ist diese Wirklichkeit des Vergangenen, von welcher Art ist das ewige Wahrsein jeder Wahrheit? So fragen wir. Darauf kann die Antwort nur lauten: Wir müssen ein Bewusstsein denken, in dem alles, was geschieht, aufgehoben ist, ein absolutes Bewusstsein. Kein Wort wird einmal ungesprochen sein, kein Schmerz wird unerlitten und keine Freude wird unerlebt sein. Geschehenes kann verziehen, es kann nicht ungeschehen gemacht werden. Was wahr ist, ist immer wahr. Das heißt: Wenn es Wirklichkeit gibt, dann ist das Futurum exactum unausweichlich, und mit ihm das Postulat des wirklichen Gottes. Der Gottesbeweis aus der Grammatik hat selbst Friedrich Nietzsche (+ 1900) beeindruckt, denn er schreibt: „Ich fürchte, wir werden Gott nicht los, weil wir noch an die Grammatik glauben". Aber wir können nicht umhin, an die Grammatik zu glauben. Auch Nietzsche konnte nur schreiben, was er schrieb, weil er das, was er sagen wollte, der Grammatik anvertraute.

Der Gottesbeweis aus der Grammatik ist denknotwendig an das Präsens gekoppelt, denn: von etwas sagen, dass es jetzt sei, ist gleichbedeutend mit der Aussage, dass es in Zukunft gewesen ist, was darauf hinausläuft, dass alle Wahrheit ewig ist. Was in der Gegenwart wirklich und wahr ist, ist es auch in der Zukunft, lässt sich auch in der Zukunft nicht leugnen. Das gegenwärtig Wirklich ist das zukünftig Vergangene. Die Spur des ehemals Wirklichen zeigt sich

im Erinnertwerden. Was aber bleibt, wenn alle Erinnerung geschwunden ist, wenn es keine Erinnerung mehr gibt? Da zur Vergangenheit immer eine Gegenwart gehört, deren Vergangenheit sie ist, müssten wir also sagen: Mit der bewussten Gegenwart - und Gegenwart gibt es immer nur als bewusste Gegenwart -, mit der bewussten Gegenwart verschwindet auch die Vergangenheit, und damit verliert das Futurum exactum seinen Sinn. Aber genau das können wir nicht denken. Wer das Futurum exactum beseitigt, beseitigt das Präsens. Wir müssen ein Bewusstsein denken, in dem alles, was geschieht, aufgehoben ist, ein absolutes Bewusstsein. Wenn es Wirklichkeit gibt, dann ist das Futurum exactum unausweichlich und mit ihm das Postulat des wirklichen Gottes.

Wenn wir das Wirkliche als wirklich denken wollen, müssen wir Gott denken. In diesem Fall müssen wir es, weil nur die Existenz Gottes einen „Ort" verbürgt, an dem alles, was geschieht, für immer aufgehoben ist. Wäre nämlich nicht „irgendwo" alles für immer aufbewahrt, dann müssten wir den absurden Gedanken akzeptieren, dass einmal nicht mehr gewesen sein wird, was jetzt ist. Auf das Futurum exactum kommt es an: Wird einmal nicht mehr gewesen sein, was jetzt ist, dann ist bereits das, was jetzt ist, nicht jetzt und nicht wirklich. Ohne Futurum exactum gibt es kein wirkliches Präsens[364].

Wenn die Wertschätzung der Vernunft und das Vertrauen auf sie in der Gegenwart auch im Christentum und in der Kirche und in der Theologie mehr und mehr erschüttert worden sind, erklärt sich das als Tribut an den Zeitgeist, als falsch verstandenes Aggiornamento oder einfach als Kapitulation vor dem Zeitgeist oder auch als die Folge eines falsch verstandenen ökumenischen Dialogs. Das aber ist im Grunde ein krankhafter Zustand.

Der Philosoph Jacques Maritain (+ 1973) schreibt: „Wenn jedermann alles das missachtet, was der geistige Instinkt dunkel wahrnimmt, Gut und Böse zum Beispiel, die sittliche Verpflichtung, Recht und Gerechtigkeit oder ein bewusstseinsunabhängiges Sein, die Wahrheit, die Unterscheidung zwischen Substanz und Akzidenz oder das Identitätsprinzip, so bedeutet das, dass alle Welt anfängt, den Verstand zu verlieren"[365]. Er erklärt in diesem Zusammenhang: „Der Mensch, der das vorphilosophische Denken verlernt hat, gleicht einem Tier, das

[364] Robert Spaemann, Der Gottesbeweis. Warum wir, wenn es Gott nicht gibt, überhaupt nichts denken können: Welt Online vom 26. März 2005.
[365] Jacques Maritain, Der Bauer von der Garonne, München 1969, 23.

seine Instinkte verloren hat“[366]. Diese Tatsache bedingt aber wiederum seiner Meinung nach die Anfälligkeit des Menschen für die Ideologien, da der Mensch irgendeinen Ersatz braucht, um leben zu können.

4. Das katholische Formalprinzip der Sakramentalität. Der Gebrauch der Sakramente und der Sakramentalien als besonderes Kennzeichen der katholischen Frömmigkeit.

Während das Gebet ein spontaner Ausdruck jeder Art von Frömmigkeit ist und eine selbstverständliche Übung in jeder Religion, begegnet uns als ein besonderes Kennzeichen der katholischen Frömmigkeit der Gebrauch der Sakramente und der Sakramentalien.

Im Sakramentalitätsprinzip begegnet uns ein weiteres Formelement des Katholischen, ein viertes[367]. Mit ihm ist, paradox ausgedrückt, die Sichtbarkeit des Unsichtbaren gemeint. Das Sakramentalitätsprinzip stellt die Verlängerung des Geheimnisses der Inkarnation dar. In ihm geht es darum, dass die sichtbare Erlösung durch den menschgewordenen Gottessohn ihre Fortsetzung in der sichtbaren Kirche erhält, die von daher als das Ursakrament bezeichnet werden muss, die aber diese ihre Sakramentalität wiederum in den sieben Sa-kramenten ausfaltet.

Die Sakramente haben jeweils zwei Aspekte, einmal die Gottesverehrung, zum anderen die Begnadigung des Menschen. Ihr eigentliches Wesen liegt in der Verknüpfung der Heilsgnade mit einem äußeren Symbol[368].

Wenn wir von der sakramentalen Struktur der Kirche sprechen, müssen wir sehen, dass diese im Grunde nichts anderes ist als die folgerichtige Weiterführung der Idee der sichtbaren Kirche und letzten Endes der sichtbaren Erlösung durch den menschgewordenen Gottessohn. In der sakramentalen Struktur der Kirche begegnet uns demnach nichts anderes als eine konsequente Weiterführung des Geheimnisses der Inkarnation. Dem Ursakrament der Menschheit Christi entspricht das Sakrament der Kirche. Das Sakrament der Kirche wiederum wirkt sich aus in sieben Einzelsakramenten. Nur wer den richtigen Zugang zur Inkarnation des Wortes, des Logos, hat, kann auch Zugang zu den Sakramenten finden.

---

[366] Ebd., 25.
[367] Vgl. 1. das katholische „et - et“, 2. die vier „notae Ecclesiae“, 3. die katholische Wertschätzung der Vernunft.
[368] Bernhard Poschmann, Katholische Frömmigkeit, Würzburg 1949, 196.

Das Prinzip der Sakramentalität meint, paradox ausgedrückt, die Sichtbarkeit des Unsichtbaren. Es geht hier um eine Verlängerung des Geheimnisses der Inkarnation. Die sichtbare Erlösung durch den menschgewordenen Gottessohn erhält ihre Fortsetzung in der sichtbaren Kirche, die sich in den sieben Sakramenten entfaltet.

Wie das II. Vatikanische Konzil in der Liturgiekonstitution „Sacrosanctum Concilium“ ausdrücklich betont, gründet die sakramentale Struktur des Heiles im Geheimnis der Inkarnation, weil die Menschheit Jesu, die hypostatisch mit der göttlichen Natur des Logos vereinigt war, das Instrument unseres Heiles ist[369].

Dabei ist es der Glaube der Kirche, dass alle Gnade und folglich auch die Gnade, welche die Sakramente vermitteln, in der Passion Christi ihren Ursprung haben. Die Väter beschreiben deshalb die Seitenwunde des Gekreuzigten als die Quelle, aus der die Sakramente der Kirche hervorfließen. Sie verstehen die Kirche als das Ursakrament und begreifen die Sakramente im Einzelnen von diesem Ursakrament her. Das ist ein Bild, das auch Thomas von Aquin (+ 1274) aufgegriffen hat[370].

Was ist ein Sakrament? Ein Sakrament ist die Verleiblichung eines übernatürlichen Geheimnisses, oder, allgemeiner ausgedrückt, die Manifestation des sich den Menschen zuwendenden Gottes. Dabei wird die Gnade im Sakrament zeichenhaft dargestellt und vermittelt.

Wir zählen sieben Sakramente. Unter ihnen nehmen die Sakramente der Eucharistie und der Buße eine Sonderstellung ein. Sie sind <u>die</u> Sakramente des christlichen Lebens, weil sie im Unterschied zu den übrigen Sakramenten wiederholt empfangen werden bzw. weil in ihrem mehr oder weniger häufigen Empfang sich in spezifischer Weise die Frömmigkeit des katholischen Christen konkretisiert: „Ich gehe zu den Sakramenten“, sagt man. Das bedeutet: „Ich gehe zur Beichte und zur Kommunion“. Die Eucharistie und das Bußsakrament sind also die Sakramente schlechthin, so kann man es ausdrücken. Als Sakrament der Endsündigung geht das Bußsakrament dem Sakrament der Eucharistie voraus, nicht in jedem Einzelfall, aber grundsätzlich[371].

---

[369] Sacrosanctum Concilium. Nr. 5.
[370] Thomas von Aquin, Summa Theologiae III q. 62 a. 5, vgl. Bernhard Poschmann, Katholische Frömmigkeit, Würzburg 1949, 196 - 199.
[371] Bernhard Poschmann, Katholische Frömmigkeit, Würzburg 1949, 199.

Im Sakrament der Eucharistie oder im Sakrament des Altares spiegelt sich die Grundidee der Kirche am leuchtendsten wider, sofern es, mehr noch als die anderen Sakramente, die Eingliederung der Gläubigen in Christus und in die Kirche zum Inhalt hat. Es geht hier um die urchristliche Zentralidee vom unzertrennlichen Verbundensein des Christen mit Christus, von seinem dauernden und permanenten „ειναι εν Χριστω“[372].

Die Sakramente verwirklichen, erneuern und stärken nicht nur die Gemeinschaft mit Christus, sie verwirklichen, erneuern und stärken auch die Gemeinschaft mit der Kirche. Durch die Kirche aber erfolgt in den Sakramenten die Verbindung mit dem erhöhten Herrn. Das heißt: Die Vereinigung mit der Gemeinschaft der Kirche bewirkt die Vereinigung mit Christus, der Gläubige vereinigt sich mit Christus, indem er sich mit der Kirche vereinigt. Darin wird die soziale Struktur des Heiles deutlich, die von grundlegender Bedeutung ist im Christentum. Also: Die Vereinigung mit der Kirche bewirkt die Vereinigung mit Christus. Die Vereinigung mit Christus aber bewirkt die Vereinigung mit Gott. Die Vereinigung des Menschen mit Gott erfolgt demnach durch die Menschheit Christi.

Das ist eine elementare Wahrheit des Christentums. So lehrten bereits die Kirchenväter. Das wurde allerdings nicht immer genügend hervorgehoben.

Wie die Offenbarung und die Erlösung grundsätzlich nicht individueller Natur sind, so stellt auch die Gnade, die durch die Sakramente vermittelt wird, nicht eine private Beziehung zwischen der Seele und Gott oder Christus her, sondern der Christ empfängt die Gnade in der Regel durch die Kirche und als Glied der Kirche.

In diesem Sinne erklärt Matthias Joseph Scheeben (+ 1888), das Geheimnis der Kausalität der Sakramente beruhe nicht so sehr auf der übernatürlichen Wirksamkeit eines sinnlichen Ritus oder Zeichens wie auf dem Dasein einer Gesellschaft, die unter den Erscheinungsformen einer menschlichen Einrichtung göttliche Wirklichkeit berge[373]. „Alle Sakramente sind wesenhaft ‚Sakrament in der Kirche‘; in ihr allein bringen sie demnach auch ihre volle Wirkung hervor, denn in ihr allein, ‚der Gesellschaft des Geistes‘, nimmt man gemeinhin an der Gabe des Geistes teil“. So sagt es der französische Theologe Henri de Lubac (+ 1991)[374].

---

[372] Karl Adam, Das Wesen des Katholizismus, Düsseldorf [12]1949 ([1]1924), 32.
[373] Matthias Joseph Scheeben, Die Mysterien des Christentums, § 77 (Josef Höfer, Hrsg., Matthias Joseph Scheeben, Gesammelte Werke Bd. II, Freiburg 1958, 442 ff).
[374] Henri de Lubac, Katholizismus als Gemeinschaft, Einsiedeln 1943, 74.

Das Prinzip der Sakramentalität meint, dass das Sichtbare, das Greifbare, das Begrenzte und das Historische möglicher oder wirklicher Träger der göttlichen Gegenwart ist. Gemäß dem Prinzip der Sakramentalität begegnet der Christ dem unsichtbaren Gott in der Kirche in materiellen Realitäten und durch materielle Realitäten. So ist es normalerweise. Die Notwendigkeit, die hier besteht ist eine „necessitas praecepti", nicht eine „necessitas medii", wenn ich es einmal so ausdrücken darf. Das heißt: Gott kann seine Gnaden auch an den Sakramenten vorbei vermitteln, und er tut das auch, aber eben nicht in der Regel.

Nach dem Willen Gottes enthalten, spiegeln und verkörpern in der konkreten Heilsordnung geschaffene Realitäten die Gegenwart Gottes und bringen sie zur Wirkung. Sie bringen die Gegenwart Gottes zur Wirkung für die, die sich dieser Realitäten bedienen. Das Sakrament bezeichnet ja per definitionem nicht nur die Gnade, sondern es bewirkt sie auch. Das Sakrament bewirkt auch die Gnade, die es bezeichnet[375].

„Das große Sakrament unserer Begegnung mit Gott und von Gottes Begegnung mit uns, ist Jesus Christus. Die Kirche wiederum ist das Sakrament unserer Begegnung mit Christus und von Christi Begegnung mit uns"[376]. Die einzelnen Sakramente sind dann jeweils unter einem anderen Aspekt „Zeichen und Werkzeuge, durch die diese Begegnung mit Gott durch Christus in der Kirche ausgedrückt und feierlich begangen wird und für die Herrlichkeit Gottes und die Erlösung der Menschen zur Wirksamkeit gelangt"[377].

Die entscheidende Konsequenz aus dem Prinzip der Sakramentalität ist das Prinzip der Vermittlung. „Geschaffene Wirklichkeiten enthalten, spiegeln oder verkörpern die Gegenwart Gottes nicht nur: Sie bringen diese Gegenwart für die zur Wirkung, die sich dieser Wirklichkeiten bedienen"[378]. - Das Heil ist vermitteltes Heil. Das ist eine katholische Grundüberzeugung, von der sich die Reformatoren am Beginn der Neuzeit prinzipiell losgesagt haben. Die Welt der Gnade ist eine vermittelte Welt. Sie wird vermittelt durch Christus, durch die Kirche und endlich auch „durch andere Zeichen und Werkzeuge der Erlösung außerhalb und jenseits der Kirche"[379], zunächst auf jeden Fall durch Christus bzw. durch seine Kirche.

---

[375] Richard P. McBrien, Was Katholiken glauben, Eine Bestandsaufnahme, Bd. II: Die Kirche. Christliche Existenz, Graz 1982, 505 (Bd I: Menschliche Existenz. Gott, Jesus Christus).
[376] Ebd..
[377] Ebd.
[378] Ebd.
[379] Ebd.

Daher spendet man sich die Sakramente niemals selber, stets empfängt man die Sakramente. Eine Ausnahme bildet dabei - wie sollte es auch anders geschehen? - der Empfang des Sakramentes der Eucharistie durch den die Eucharistie feiernden Priester.

Augustinus (+ 430) erklärt das Wesen des Sakramentes im Blick auf die Taufe in seinem Johannes-Kommentar, wenn er feststellt: „Nimm das Wort weg, und was ist das Wasser anderes als eben Wasser? Es tritt das Wort zum Element, und es wird zum Sakrament ...“ („accedit verbum ad elementum et fit sacramentum“). Für Augustinus ist das Sakrament so etwas wie ein sichtbares Wort („tamquam visibile verbum“)[380].

Sakramente sind geschaffene Wirklichkeiten, die Gottes Gegenwart enthalten und zur Wirkung bringen. Von daher kann man sie auch als Realsymbole bezeichnen, als Instrumente des Heiles oder der Heilsgnade, als Symbole, die nicht nur etwas bezeichnen, sondern gleichzeitig auch das bewirken, was sie bezeichnen. Als solche sind sie ohne Analogie. Etwas Analoges gibt es nicht weder in der natürlichen Schöpfungsordnung noch in der übernatürlichen Heilsordnung.

In ihrer Einzigartigkeit bedürfen die Sakramente eines angemessenen Raumes und einer angemessenen Atmosphäre, also einer klaren Abgrenzung gegenüber dem Profanen. Sie sind leicht verletzlich in ihrem unsichtbaren Wesen. Im christlichen Altertum kam das nicht zuletzt zum Ausdruck durch die Arkandisziplin, in der man das Heilige mit einem schützenden Mantel umgab. Das „arcanum“ ist das Verborgene. Wird das nicht beachtet, so werden die Sakramente profaniert. Damit aber wird der Glaube an sie und ihre Wirksamkeit zerstört. In diesem Zusammenhang ist auch das ehrfürchtige Schweigen von großer Bedeutung. Die Profanierung der Sakramente ist ein wesentliches Gravamen der Kirche der Gegenwart. Sie muss gesehen werden im Kontext der allgemeinen Entsakralisierung, die bedingt ist durch die wachsende Leugnung der Transzendenz. Gegen das Prinzip, dass die Sakramente des Schutzes bedürfen, verfehlt man sich heute meines Erachtens vor allem im Blick auf die Eucharistie.

Mir wurde die Geschichte von einer Pastoralassistentin erzählt, die die Krankommunion in der Aktentasche transportierte, die bei ihren Missionsfahrten auf dem Rücksitz ihres Autos ihren Platz fand; dabei fiel ihr eines Abends, als der Wagen bereits in der Garage stand, ein,

[380] Augustinus, In Joannis Evangelium, tr. 80, n. 3.

dass die Aktentasche noch mit Inhalt im Wagen lag - im Grunde eine erschütternde Begebenheit, die aber wohl nicht einzigartig ist. Von einem Pfarrer wurde mir berichtet, der mit der Eucharistie unterwegs war und zwischendurch frühstückte und dabei seiner Haushälterin scherzhaft erklärte: „Der Heiland liegt auf der Garderobe".

Das Sakrament ist nicht ein Symbol oder ein Gnadenzeichen, das „erst vom subjektiven Glauben her seine Wirksamkeit empfängt"[381], es ist vielmehr ein „dinglicher Ausdruck des Gnadenwillens Jesu", von daher ein „signum Christi", ein Zeichen Christi, nicht ein „signum hominum", ein Zeichen der Menschen[382]. Durch sich selbst, durch seinen objektiven Vollzug, sichert es die Gegenwart des Heiligen oder des Göttlichen. Dabei lautet ein wichtiges Axiom der Sakramentenlehre der Kirche: „Sacramenta non implentur, dum creduntur, sed dum fiunt" - „die Sakramente finden nicht ihre Erfüllung, während sie geglaubt werden, sondern während sie vollzogen werden". Die Sakramente sichern die Gegenwart des Heiligen, des Göttlichen durch sich selbst, durch ihren objektiven Vollzug.

Das Göttliche wird greifbare Wirklichkeit durch die Sakramente. So wird etwa im Messopfer nicht nur symbolisch an das Kreuzesopfer Christi erinnert, sondern dieses tritt in ihm als „reale überzeitliche Größe in die unmittelbare Gegenwart" hinein[383]. Mit anderen Worten: Was in der Liturgie der Sakramente sichtbar geschieht, hat nicht nur die Qualität des bloß Symbolischen oder des Metaphorischen, es hat die Qualität der übernatürlichen Wirklichkeit und Wirksamkeit.

Die Sakramente gehören zwar zur Gattung der Zeichen und Symbole, aber sie überschreiten deren Wirklichkeit in die Transzendenz hinein. Sie sind nicht „bloß" Symbolisches. Sie sind Zeichen, die nicht nur etwas bedeuten, sondern die das, was sie bedeuten, zugleich bewirken und damit eine Wirklichkeit darstellen, für die es sonst keine Parallele gibt.

Das Sakrament schafft objektive Realität. Das geschieht in ihm nicht magisch durch sprachloses Tun. Es ist vielmehr so, dass das gesprochene Wort dabei von wesentlicher Bedeutung ist, was jedoch nicht heißt, dass das Wesen des Sakramentes im Wort besteht. Das Entscheidende und das Unterscheidende des sakramentlichen Wortes ist, dass, indem es gesagt wird, eben das geschieht, wovon es spricht.

---

[381] Karl Adam, Das Wesen des Katholizismus, Düsseldorf [12]1949 ([1]1924), 206.
[382] Ebd.
[383] Ebd.

Papst Leo der Große (+ 461) erklärt in diesem Sinne: „Was an Christus sichtbar war, ist in die Sakramente übergegangen“[384].

In der liturgischen Mysterienfeier der Eucharistie geschieht etwas, das in allen menschlichen Kulten vorausgeahnt und ersehnt worden ist und sehr häufig auch darin präfiguriert ist, nämlich die wahrhafte Präsenz Gottes unter den Menschen, genauer gesagt, die leibhaftige Anwesenheit des menschgewordenen göttlichen Logos und seines Opfertodes inmitten der feiernden Gemeinschaft. Wenn hier von der feiernden Gemeinschaft die Rede ist, so ist darin der Gedanke enthalten, dass bei diesem Geschehen die Beliebigkeit des Ortes und auch des Verhaltens ausgeschlossen ist. Ein Geschehen von solcher Dignität und Würde kann einfach nicht überall und nicht ganz gleich wo stattfinden noch auch vor irgendeiner zufälligen Ansammlung gleichgültiger Menschen. Es fordert in jedem Fall den gegen das Trivial-Alltägliche abgegrenzten Raum und vor allem die Gemeinschaft der gläubig Anbetenden[385].

Für den Vollzug der Sakramente bedarf es, da es sich hier um die Präsenz Gottes unter den Menschen handelt - in der Eucharistie handelt es sich um die leibhaftige Anwesenheit des menschgewordenen göttlichen Logos und seines Opfertodes inmitten der feiernden Gemeinde (!) - des entsprechenden Ortes und des entsprechenden Verhaltens.

Unter diesem Aspekt wird die Fragwürdigkeit der Übertragung von eucharististischen Gottesdiensten etwa im Fernsehen deutlich. Die Kirche wäre konsequenter und sie täte gut daran, wenn sie sich dem gegenüber verschließen würde. Tolerieren kann man die Übertragung von eucharisti-schen Gottesdiensten durch den Rundfunk, nicht aber deren optische Projektion in die profane Welt. Ähnliche Bedenken kann man auch gegenüber Massen-Konzelebrationen anmelden. Kürzlich wurde von einer Konzelebration berichtet, an der 15 000 Priester beteiligt waren. Viele teilen die Bedenken gegenüber der Fernsehübertragung von eucharistischen Gottesdien-sten und von Massen-Konzelebrationen. Aber es ist schwer, solche Praktiken, wenn sie ein-mal Usus geworden sind, wieder abzuschaffen.

In den Sakramenten ist das Göttliche dem Schauenden, dem Glaubenden gegenwärtig, wird der Empfangende des Göttlichen teilhaftig. Aber wie im Geheimnis der Inkarnation die beiden Naturen, die göttliche und die menschliche Natur, zwar auf das Innigste miteinander ver-

---

[384] Leo der Große, Sermo 74, 2.

[385] Josef Pieper, Nicht Wort, sondern Realität: Das Sakrament des Brotes, in: Josef Pieper, Über die Schwierigkeit, heute zu glauben, Aufsätze und Reden, München 1974, 68 f.

bunden, aber nicht vermischt oder ineinander geschlossen sind, so bleibt auch im Sakrament das göttliche Geheimnis bei aller Verbindung mit seiner sinnenhaften Darstellung letztlich von dieser getrennt. Das Konzil von Chalcedon (451) sagt von Christus, dass in ihm die göttliche und die menschliche Natur ungetrennt und ungeteilt miteinander verbunden sind, dass sie aber dennoch unvermischt und unverwandelt bleiben. Die beiden Elemente werden zwar miteinander verbunden, aber sie verlieren nicht ihre Identität[386].

Bei aller Verbindung mit seiner sinnenhaften Darstellung bleibt im Sakrament das göttliche Geheimnis letztlich von dieser sinnenhaften Darstellung seiner selbst getrennt. Das Unsichtbare geht hier nicht im Sichtbaren auf. Der immanente Vorgang und die transzendente Wirklichkeit dürfen daher nicht miteinander vermischt werden. Der immanente Vorgang und die transzendente Wirklichkeit werden hier zwar auf das Innigste miteinander verbunden, sie werden damit aber nicht miteinander identisch. Das sinnenhaft Wahrnehmbare, das Sichtbare ist das Instrument des Unsichtbaren. Im sakramentalen Geschehen bleibt die Unterscheidung zwischen dem Zeichen und der Sache, in ihm geht das Übernatürliche nicht auf im Natürlichen. Das Sinnenhafte offenbart und vergegenwärtigt in ihm das Nicht-Sinnenhafte, das seinerseits jedoch das Geheimnis bleibt. Das unterscheidet den christlichen Kult wesentlich von dem heidnischen Kult, von dem Fetischismus und von der Magie.

Um es noch einmal mit anderen Worten zu sagen: In den Sakramenten wird die Gnade Gottes zugleich bezeichnet und bewirkt. Das sinnenhaft Wahrnehmbare, das Sichtbare, ist in den Sakramenten das Instrument des Unsichtbaren, ohne dass dabei das sinnenhaft Wahrnehmbare und das Unsichtbare miteinander verschmelzen würden.

Die Sakramente und der Kult der Kirche stellen nach katholischem Verständnis eines der beiden Grundgeheimnisse des Christentums dar, das Grundgeheimnis der Inkarnation, und nur von daher werden die Sakramente un der Kult der Kirche recht verstanden.

Mit anderen Worten: Im sakramentalen Prinzip setzt sich das Geheimnis der Inkarnation fort. In den Sakramenten verleiblicht sich die unsichtbare Gnade Gottes, wie das auch in der Menschheit Christi und im Mysterium der Kirche der Fall ist. In diesen beiden Fällen sprechen wir daher von dem Ursakrament des Christentums.

---

[386] Die entscheidenden Adverbien, die das Konzil verwendet, lauten „inconfuse“, „immutabiliter“, „indivise“, „inseparabiliter“ (Denzinger/Schönmetzer, Nr. 302).

Die beiden Grundgeheimnisse des Christentums sind das Geheimnis des trinitarischen Gottes und das das Geheimnis der Menschwerdung Gottes.

Die Sakramente der Kirche wirken „ex opere operato“, in ihnen wird die sakramentale Gnade durch den objektiven Vollzug des sakramentalen Zeichens gewirkt, nicht durch den Glauben und die persönlichen sittlich-religiösen Bemühungen des Empfängers des Sakramentes und erst recht nicht durch den Glauben und das konkrete Tun des Spenders. Die Sakramente wirken also nicht „ex opere operantis“, ob ich nun unter dem „operans“ den Spender oder den Empfänger verstehe. Das Entscheidende ist bei den Sakramenten der Vollzug des Aktes. Er ist es, der die übernatürliche Gnade hervorbringt. Das dispensiert freilich den Empfänger nicht davon, sich die im sakramentalen Akt objektiv dargebotene Gnade subjektiv anzueignen, etwa durch Akte des Glaubens, der Buße und der Reue. Darauf kann im Grenzfall, bei der Taufe des unmündigen Kindes, verzichtet werden, normalerweise gehört aber das subjektive Bemühen des Empfängers dazu. Der Glaube und die religiösen Akte des Empfängers sind dann jedoch nicht die „causa efficiens“, die Wirkursache, der sakramentalen Gnade, sondern ihre „causa dispositiva“, ihre dispositive Ursache.

Analoges gilt für die subjektiven Akte des Spenders. Auch der Spender muss sich bemühen, innerlich und äußerlich dem Akt, dem Vorgang der Spendung des Sakramentes, gerecht zu werden. Das verlangt zum einen die Pietät, die Ehrfurcht vor der heiligen Handlung, zum anderen das pastorale Gewissen, wenngleich davon nicht die objektive Gnadenwirkung des Sakramentes abhängig ist.

Der Glaube ist zwar die Bedingung für die Wirksamkeit der Sakramente auf Seiten des Empfängers, sofern seine Disposition hier relevant ist, nicht aber auf Seiten des Spenders. Auf Seiten des Spenders geht es hier um die würdige Gestalt der Spendung des Sakramentes und von daher sekundär um den Mitvollzug des Empfängers und all derer, die an dem entsprechenden liturgischen Geschehen teilnehmen.

Hinsichtlich der Akte des Empfängers eines Sakramentes gilt beispielsweise, dass die Priesterweihe gültig empfangen und dass in ihr dem Ordinanden der „character indelebilis“ vermittelt wird, auch dann, wenn sein Glaube defizitär ist oder wenn er nicht disponiert ist für den Empfang des Sakramentes, etwa weil er nicht im Gnadenstand ist. Nicht zustande kommt das Sakrament freilich, wenn der Ordinand gar nicht geweiht werden will. Das gilt „mutatis

mutandis" auch für die übrigen Sakramente. Man kann ein Sakrament nur dann empfangen, wenn man es empfangen will. Das bedeutet, dass man ein Sakrament als solches nicht empfängt, wenn man nicht in etwa weiß, was ein Sakrament ist. In einem solchen Fall wäre der äußere Empfang ein blaspemischer, ein Sakrileg.

Allgemein gilt: Die subjektiven Akte des Empfängers wie auch des Spenders des Sakramentes bedingen den würdigen Empfang des Sakramentes, und sein würdiger Vollzug bedingt die subjektive Aneignung der objektiv gewirkten Gnade durch den Empfänger des Sakramentes.

Durch das Prinzip des „opus operatum" wird das Faktum unterstrichen, dass gemäß dem Glauben der Kirche der eigentliche Spender der Sakramente in der Kirche Christus ist und dass der Spender des Sakramentes nur instrumentaliter von Christus in Dienst genommen wird. Christus ist die „causa principalis", und das „opus operatum" ist die „causa efficiens" der Sakramente. Das „opus operatum" ist die „causa instrumentalis", durch die Christus, die eigentliche „causa efficiens", die Gnade bewirkt.

Wenn der protestantische (hochkirchliche) Theologe Friedrich Heiler (+ 1967) die katholische Lehre vom „opus operatum" abgelehnt und als Magie, als heiligen Zauber, bezeichnet hat[387], hat er sie missverstanden, sofern er nicht bedacht hat, dass das Sakrament nicht gelöst werden darf von seiner eigentlichen Wurzel, von seiner „causa principalis", von Christus. Löst man nämlich das Sakrament von seiner eigentlichen Wurzel, wird es tatsächlich zu einem heiligen Zauber, zu einem magischen Zeichen. Nach katholischem Verständnis ist das Sakrament jedoch nicht auf sich selbst gestellt, hat es seinen ganzen Sinn und seinen ganzen Bestand nur in und durch Christus, ist es nichts anderes ist als die „causa instrumentalis", die Instrumentalursache, des Gnadenspenders Christus[388].

Christus ist die „causa principalis" oder die „causa efficiens" des Sakramentes, und das Sakrament ist die „causa instrumentalis", durch die Christus die Gnade bewirkt. Gemäß dem katholischen Sakramentenverständnis geht in der Spendung der Sakramente das Übersinnliche nicht im Sinnlichen auf, werden in ihr die sichtbare und die unsichtbare Ebene nicht miteinander vermischt, dürfen sie in ihr nicht miteinander vermischt werden. Das ist anders in der Magie. In ihr bemächtigt sich der Magier der übersinnlichen Welt durch bestimmte Zeichen und Praktiken, ja, spricht er sich übersinnliche Kräfte zu. Im einen Fall, bei der Spendung

[387] Friedrich Heiler, Das Wesen des Katholizismus, München 1920, 20 - 23.
[388] Karl Adam, Das Wesen des Katholizismus, Düsseldorf [12]1949 ([1]1924), 37 - 39.

eines Sarkamentes, geht die Bewegung von oben nach unten, im anderen Fall, in der Magie, geht sie jedoch von unten nach oben.

Im „ex opere operato“ der Spendung der Sakramente wird zum einen das Unpersönliche und die Obejektivität der Heilsvermittlung in der Kirche deutlich, zum anderen tritt in ihm die Ungeschuldetheit der Gnade hervor sowie die Tatsache, dass die Schlüsselstellung im Heilsprozess Christus zukommt, dem, der „alles in allem“ ist.

In jahrhundertelangen Kämpfen verteidigte die Kirche diese Position zunächst gegen die Montanisten, die Novatianer und die Donatisten, später gegen die Waldenser, die Albigenser und die Hussiten und schließlich gegen die Reformatoren.

Auch die Reformatoren verkannten das sakramentale Prinzip und gaben dem Subjekt den Vorrang im Heilsgeschehen.

In der Verteidigung des sakramentalen Prinzips konnte sich die Kirche auf jene Situation des ersten Korintherbriefes berufen, in der Paulus sich gegen jene Gläubige wendet, die sich an charismatische Einzelpersönlichkeiten angeschlossen und eine Petrus-, eine Paulus- und eine Apollos-Partei gebildet haben. Hier stellt Paulus klar: „Was ist denn Apollos, und was ist Paulus? Helfer, durch die ihr zum Glauben gekommen seid ... einen anderen Grund kann niemand legen als den, der gelegt ist, und das ist Jesus Christus“[389].

Besonders thematisiert wurde die Frage der Objektivität der Sakramente auch in der Auseinandersetzung der Kirche mit dem Donatismus, in dem es um das Problem der unwürdigen Spender der Sakramente geht. Der Kirchenvater Augustinus (+ 430) bemerkt in diesem Zusammenhang, dass es bei den Sakramenten keine menschlichen „mediatores“ gibt, dass die Sakramente „durch sich heilig sind, nicht durch die Menschen“ („sacramenta per se sancta, non per homines“)[390].

Wenn die Objektivität der Sakramente, das „opus operatum“, immer wieder in Zweifel gezogen wurde, hat das seinen Grund darin, dass der Protest gegen alles Objektive stets eine große Rolle spielt bei den Menschen. Er ist ein Erbe der Ursünde und geht aus dem ungeordneten Autonomiestreben des Menschen hervor. Die Subjektivität ist eine permanente Versuchung

[389] 1 Kor 3, 5 - 11.
[390] Augustinus, De baptismo, lib. I, cap. 21, n. 29; Epistula, cap. 89, n. 5.

für ihn. Die Überwindung der Subjektivität und die Hinwendung zur Objektivität ist indessen ein bedeutendes katholisches Anliegen. Das wird durch das sakramentale Prinzip unterstrichen. Durch den unpersönlichen Charakter des Sakramentes werden alle menschlichen Zwischenautoritäten ausgeschieden, und es wird durch ihn der freie Lebensaustausch zwischen Christus, dem Haupt der Kirche, und seinen Gliedern gewährleistet[391].

Mit der Lehre vom „opus operatum" unterstreicht das Prinzip der Sakramentalität die Objektivität des Heiles und der Heilsvermittlung, die sich in den verschiedenen Bereichen als eines der wichtigsten katholischen Anliegen darstellt.

Es entspricht der Objektivität des Sakramentes, wenn die Kirche für den Spender des Sakramentes die „intentio faciendi quod facit ecclesia", „die Intention, zu tun, was die Kirche tut", als Gültigkeitsbedingung des Sakramentes versteht und auch immer verstanden hat. Hat der Spender nicht die Intention, zu tun, was die Kirche tut, kommt das Sakrament nicht zustande. Diese Intention wird abgelesen an dem ordnungsgemäßen Vollzug des Ritus. Die Gültigkeit des Sakramentes hängt somit nicht am Glauben des Spenders. Ihre Bedingung ist von daher weit gefasst und vor allem objektiv. Dabei müssen wir wohl unterscheiden zwischen Gültigkeit und Würdigkeit. Die gültige Spendung eines Sakramentes ist noch nicht eine würdige. Wir unterscheiden zwischen einem gültig gespendeten Sakrament und einem würdig gespendeten. Diese Frage verweist uns auf die Disposition und den Glauben bzw. den inneren Mitvollzug beim Empfänger wie auch beim Spender.

Wie das Prinzip der Sakramentalität bestimmend ist für das katholische Christentum, so ist eine abgründige Skepsis gegenüber der Vergegenständlichung des göttlichen Geschehens ein bedeutsamer Faktor im protestantischen Christentum. So sehr das Sakrament und der Kult im Mittelpunkt des katholischen Glaubensvollzugs stehen, so groß ist die Skepsis gegenüber jeder Vergegenständlichung des göttlichen Geschehens in den Gemeinschaften der Reformation. Daraus ergibt sich bei den Reformatoren eine tiefe Abneigung gegen eine liturgische Entfaltung des Mysteriums, aber auch gegen die religiösen Bilder, gegen die Andachtsbilder und überhaupt gegen jede künstlerische Darstellung der Glaubenswahrheiten bis hin zur ästhetischen Ausgestaltung der gottesdienstlichen Räume.

---

[391] Karl Adam, Das Wesen des Katholizismus, Düsseldorf [12]1949 ([1]1924), 40.

Das katholische Prinzip der Sakramentalität ist auch letztlich gemeint, ausgesprochen oder unausgesprochen, wo immer der Protestantismus dem Katholizismus vorwirft, er neige zum Götzendienst oder er treibe Götzendienst. Damit verbinden sich gern die Vorwürfe der Selbstgerechtigkeit, der Kreaturvergötzung und des Aberglaubens, Vorwürfe, die sich bei näherem Hinsehen nicht weniger als Kritik am katholischen Sakramentalitätsprinzip darstellen.

Die Alternative zum katholischen Inkarnationsprinzip ist der protestantische Spiritualismus. Der sakramentalen Struktur des Katholischen entspricht auf Seiten des Protestantismus der Spiritualismus. Das Grundprinzip des katholischen Christentums ist die Menschwerdung Gottes, das Grundprinzip des Protestantismus ist demgegenüber die Abstraktion, in der jede objektive Fassbarkeit der Glaubenswirklichkeiten aufgelöst wird. Die Loslösung des Heiligen Geistes und der Gnade von allen greifbaren Formen begegnet uns im reformierten Protestantismus nicht anders als im lutherischen, ja, im reformierten Protestantismus ist sie in gewisser Weise noch konsequenter als im lutherischen. Nur so glaubt man der Alleinwirksamkeit Gottes und der Nichtigkeit des Kreatürlichen gerecht werden zu können.

Paradigmatisch ist hier die protestantische Abendmahlslehre. In ihr hat sich der Spiritualismus der Reformatoren besonders deutlich ausgeprägt, deutlicher freilich noch bei Calvin (+ 1564) als bei Luther (+ 1546). Luther spricht immerhin noch von der Realpräsenz. Er versteht sie allerdings nicht als Transsubstantiation, sondern als Konsubstantiation, womit er sagen will, dass das Brot in der Abendmahlsfeier nicht verwandelt wird, dass Christus aber gegenwärtig wird unter dem Brot und mit ihm. Calvin negiert demgegenüber eine Realpräsenz Christi im Abendmahl und lässt nur noch eine dynamische Präsenz gelten, eine Gegenwart der Kraft nach, eine Gegenwart dem Geiste nach[392].

Die Opposition der Reformatoren gegen das katholische Prinzip der Sakramentalität ist vorgebildet im Ockhamismus. Denn bei dem Franziskanertheologen Wilhelm von Ockham (+ 1350) wird das ontologische Moment der Sakramente bereits geleugnet, wenn er die Sakramente nicht mehr als Werkzeuge der Gnade versteht, sondern nur noch als ihre Bedingung. Die Leugnung des ontologischen Momentes der Sakramente wird dann programmatisch bei den Reformatoren. Sie leugnen aber nicht nur das ontologische Moment der Sakramente, sondern auch das ontologische Moment der Rechtfertigung des Menschen. In ihrem Eifer für die Unverfügbarkeit Gottes sehen sie die Sakramente als rein äußerliche Verfügung. Das hängt

[392] Uta Ranke-Heinemann, Der Protestantismus, Wesen und Werden, Essen ^{2}1965, 88 f.

letztlich mit ihrem voluntaristischen Gottesbild zusammen. Dieses voluntaristische Gottesbild, das uns bereits bei Ockham begegnet, hat heute in jedem Fall dank des Empfindens des modernen Menschen mehr Chancen als das katholische, das in der „philosophia perennis“ gründet.

Für die Protestanten sind die Sakramente nicht mehr Werkzeuge der Gnade, sondern, sofern sie für sie überhaupt noch als solche existent sind, Bedingungen der Gnade. Das entscheidende Moment der Rechtfertigung ist im reformatorischen Denken der Glaube, nicht mehr das Sakrament. Damit werden die Sakramente letztlich überflüssig, werden sie im Grunde zu äußeren Akten, zu Handlungen, die keinen anderen Sinn haben, als den, dass sie die Gnade oder die Rechtfertigung erklären, dass sie das sichtbar machen und zum Ausdruck bringen, was bereits geschehen ist[393].

Schon in seiner Vorlesung zum Hebräerbrief hatte Luther im Sommersemester des Jahres 1517 seine neue Auffassung von der Wirksamkeit der Sakramente zum Ausdruck gebracht, wenn er darin erklärt hatte, dass nicht eigentlich das Sakrament den Menschen rechtfertige, sondern der Glaube an das Sakrament[394]. Der Glaube des Menschen tritt hier an die Stelle der Sache des Sakramentes, das subjektive Geschehen tritt hier an die Stelle des objektiven Geschehens.

Es ist konsequent, wenn Luther im Hinblick auf das Bußsakrament in seinen Resolutionen zu seinen Ablassthesen erklärt, der Sünder werde der Lossprechung nur durch den Glauben an diese teilhaftig und man würde das Vertrauen des Sünders zu sich selbst an die Stelle seines Vertrauens zu Christus setzen, wenn man die Reue zur Voraussetzung der Vergebung machen würde. Wörtlich erklärt er: „Es mag um deine Reue und dein Leid beschaffen sein, wie es will, so viel hast du, so viel du glaubst“[395]. An einer anderen Stelle stellt er fest: „ … die Sünde bliebe, wenn der Sünder nicht glaubte, dass ihm vergeben wäre“[396]. Damit bedeutet die priesterliche Absolution nichts anderes, als die Erklärung der Vergebung, die durch Gott erfolgt ist[397]. Entscheidend ist für Luther in diesem Zusammenhang, dass der Sünder an seiner Vergebung nicht zweifelt.

---

[393] Ebd., 17.
[394] Ebd., 21.
[395] Martin Luther, Weimarer Ausgabe I, S. 594, 4 f.
[396] Ebd., S. 543, 23 f.
[397] Ebd., S. 545, 1 f.

Damit aber ist im Grunde weder der Priester von Bedeutung noch die Kirche noch die Reue noch die Genugtuung. Das heißt: Die Beziehung zwischen Gott und Mensch wird allem menschlichen Hinzutun und aller sakramentalen Vermittlung entzogen, der Kernpunkt ist dann allein das Vertrauen auf das Wort der Vergebung durch Christus. Für Luther geben von daher in der Beziehung des Menschen zu Gott weder die Sakramente noch irgendwelche anderen menschlichen Voraussetzungen Sicherheit und Gewissheit, Sicherheit und Gewissheit gibt es für ihn nur durch den nackten und sich seiner Leere ganz und gar bewussten Glauben an das Verheißungswort Christi[398].

Diese Erkenntnis wird Luther zur letzten Gewissheit in dem berühmten Turmerlebnis, das nach den neuesten Forschungen in das Jahr 1518 oder 1519 fällt. Konkret wird sie ihm zuteil im Blick auf den Vers des Römerbriefes: „Der Gerechte lebt aus dem Glauben“ (Rö 1, 17). Im Turmerlebnis wird dem Reformator klar, dass der barmherzige Gott den Menschen allein durch den Glauben rechtfertigt, durch den Glauben, der als solcher wiederum ein Geschenk Gottes ist[399].

Der Glaube ist das entscheidende Medium der Gnade für die Reformatoren, er tritt für sie an die Stelle des Sakramentes. Die Sakramente werden nach der Lehre der Reformatoren zu äußeren Akten, die die Gnade erklären. Sie haben dann keine andere Aufgabe mehr als die, dass sie das sichtbar machen und zum Ausdruck bringen, was bereits geschehen ist. Auf diese Weise werden sie entwertet und letztlich überflüssig. Zugleich mit der Entwertung der Sakramente erfolgt dann aber eine Entwertung des Prinzips der Vermittlung der Gnade und damit auch eine Entwertung des Amtes.

Die Reformatoren leugnen das ontologische Fundament nicht nur bei den Sakramenten, auch bei der Rechtfertigung des Menschen leugnen sie es, wenn sie sagen: Die Sünde wird nicht getilgt, sondern sie wird nur zugedeckt. Wir sprechen hier von der forensischen Gerechtigkeit der Reformatoren. Sie besteht darin, dass der Mensch wird nicht gerecht gemacht wird von Gott, sondern nur als gerecht angesehen wird von Gott.

Im protestantischen Verständnis des Christentums geht es immer um Relationen, nicht um objektive Realitäten, der Protestant fragt nicht - so kann man das vielleicht auf eine kurze Formel bringen - nach der Sache als solche, sondern nach ihrer Bedeutung für das Subjekt. Wenn

[398] Uta Ranke-Heinemann, Der Protestantismus, Wesen und Werden, Essen ^{2}1965, 21 f.
[399] Vgl. Hubert Jedin, Luthers Turmerlebnis in neuer Sicht, in: Cath 12, 1959, 131.

ich mich einmal des modernen Jargons bedienen darf, fragt der Protestant in allen den Glauben betreffenden Fragen eher „was macht das mit mir" als „welche Wirklichkeit liegt dem zu Grunde". Ihm geht es nicht um die Ontologie, sondern um die Anthropologie, und das wiederum in einem ganz spezifischen Sinne. Darum auch das Verständnis der Rechtfertigung nicht als eine neue Realität, sondern als eine neue Beziehung des Menschen zu Gott.

Dieses Denken ist letztlich inspiriert von dem Eifer der Reformatoren für die Unverfügbarkeit Gottes sowie von dem voluntaristischen Gottesbild der Reformatoren, das uns auch schon bei Wilhelm von Ockham begegnet.

Es ist konsequent, wenn in diesem Kontext das Amt bei den Protestanten als eine Funktion, nicht als eine ontologische Bevollmächtigung verstanden wird. Das hat vor einigen Jahren wieder die Ökumene bewegt angesichts eines Positionspapiers der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirchen Deutschlands (VELKD) von November 2004, in dem festgestellt wurde, dass im Notfall auch ein Nichtordinierter dem Abendmahl vorstehen kann.

Das Prinzip der Vermittlung des Heiles findet seine spezifische Gestalt im kirchlichen Amt. Zu ihm gesellt sich das Prinzip der Gemeinschaftlichkeit des Heiles. Beide Prinzipien stehen in einem inneren Zusammenhang mit dem Prinzip der Sakramentalität und sind wie dieses grundlegend für die Eigenart des Katholischen.

Nach katholischer Auffassung hat Gott sich der Menschheit so nahe gebracht, dass er „durch irdische, greifbare Vermittlung gegenwärtig ist (in ihr)"[400]. Diese Gegenwart Gottes ist an das Amt gebunden, durch das der Geist Gottes den Menschen auf dem Weg der Sakramente und der Sakramentalien immer neu mitgeteilt wird. Das darf indessen nicht als anmaßendes Verfügen über Gott in Frage gestellt werden, es muss vielmehr als „das Eingehen auf das große Erbarmen des fleischgewordenen Gottessohnes"[401] verstanden werden.

Das bedeutet nicht, dass die Gnade materialisiert oder verstofflicht wird im katholischen Verständnis, wie man oft gesagt hat. Wäre das der Fall, würde sie monophysitisch verstanden. Zwar bewirkt das sakramentale Zeichen die Gnade, instrumentaliter, aber es wird nicht mit der Gnade identisch. Der Vorwurf, im katholischen Prinzip der Sakramentalität werde die Gnade monophysitisch verstanden, ist mitnichten berechtigt, eher könnte man sagen, dass uns

[400] Uta Ranke-Heinemann, Der Protestantismus, Wesen und Werden, Essen ^{2}1965, 78.
[401] Ebd.

im Protestantismus ein nestorianisches Verständnis der Gnade begegnet, wenn die Gnade zu einem je und je sich Ereignenden gemacht wird. Nach katholischem Verständnis erscheint die Gnade im Fleisch, im Greifbaren und Sichtbaren, „nicht, um den Charakter einer personalen Begegnung mit Christus zu verlieren, sondern um das Umfassende und nahezu Unentrinnbare der göttlichen Liebe zu erweisen“[402].

Das Sakrament oder das Prinzip der Sakramentalität unterstreicht im katholischen Verständnis nicht nur die Sichtbarkeit des Heiles, seine Vermittlungsstruktur und die Bedeutung des Amtes als einer objektiven Gegebenheit, sondern auch die soziale Struktur des Heiles. Das heißt: Im Prinzip der Sakramentalität wird nicht zuletzt auch das für das Katholische sehr bedeutsame Moment der Gemeinschaft sichtbar. Gemäß dem Willen Gottes ist das Heil gemeinschaftlich strukturiert. Dieses Faktum tritt im Alten Testament hervor in dem zentralen Begriff des Gottesvolkes, im Neuen Testament in dem Begriff der Kirche, die sich da als das neue Gottesvolk versteht. In der Geschichte des Heiles ist die Begegnung des Menschen mit Gott stets gemeinschaftlich geformt, in der Verkündigung wie in der Gnadenvermittlung. Selbst da, wo sie sich höchst persönlich und individuell gestaltet, ist sie letztlich doch gemeinschaftlich bestimmt, sofern hier erst die Gemeinschaft die individuelle Begegnung ermöglicht: Die Bibel ist das Buch der Kirche. Und die Sakramente werden durch die Amtsträger der Kirche gespendet, die sich selber die Sakramente nicht spenden können, sondern, wenn man einmal von dem Sakrament der Eucharistie in der Feier der heiligen Messe absieht, sich spenden lassen müssen. Es zeigt sich hier, dass Gott in der Geschichte des Heiles gemäß dem Axiom „gratia supponit naturam“, „die Gnade baut auf der Natur auf“, an die soziale Wesenskomponente des Menschen anknüpft.

Die soziale Struktur des Heiles bedingt auch die zentrale Bedeutung der Kirche im katholischen Christentum. Die Gemeinschaft der Kirche ist für das katholische Verständnis ein Vorgeschmack oder eine Vorschau jener vollendeten Gemeinschaft, die der Gegenstand der eschatologischen Hoffnung der Christen ist[403].

In diesem Sinne leiten die Sakramente ihre Wirksamkeit von der Kirche her, und zugleich wird ihnen diese Kraft mit Rücksicht auf die Kirche anvertraut[404].

---

[402] Ebd.
[403] Richard P. Mc Brien, Was Katholiken glauben. Eine Bestandsaufnahme II, Graz 1982, 505 f.
[404] Henri de Lubac, Katholizismus als Gemeinschaft, Einsiedeln 1943, 76.

Das kann man sehr schön aufzeigen, wenn man die einzelnen Sakramente des Näheren in Augenschein nimmt. Besonders deutlich wird das beim Bußsakrament, sofern die Versöhnung des Sünders mit der Kirche zum Zeichen seiner Versöhnung mit Gott wird, sowie bei der Eucharistie, wenn dieses Sakrament immer neu die Eingliederung in die Kirche bewirkt, wie die Kirchenväter immer wieder feststellen. Stets dachte man bei dem physischen Leib Christi auch an den mystischen Leib Christi. Hrabanus Maurus (+ 856) schreibt in seinem Werk „De clericorum institutione“: „Wir müssen seinen Leib und sein Blut zu uns nehmen, um in ihm zu bleiben und seines Leibes Glieder zu sein ... Denn wie sich das, was wir essen und trinken, in uns selbst verwandelt, so werden wir in den Leib Christi verwandelt, wenn wir in Gehorsam und Frömmigkeit trinken”[405]. Henri de Lubac (+ 1991) resumiert: „Zwischen dem Geheimnis der ‚realen Gegenwart’ und dem des ‚mystischen Leibes’ bestand für die Väter eine innerste Identität”[406].

Das Gemeinschaftsprinzip kommt im katholischen Verständnis des Christentums auch darin zum Ausdruck, dass sich, wie gesagt, niemand ein Sakrament selber spenden kann, wenngleich die Begegnung mit Gott im Sakrament höchst individuell ist. Die Begegnung des Menschen mit Gott im Sakrament ist zwar höchst individuell, aber immer ist es die Gemeinschaft, die diese Begegnung ermöglicht.

Deshalb sind kollektive Sakramente im katholischen Verständnis ein Unding, wie etwa eine kollektive Lossprechung. Sie sind unkatholisch und im Kontext des Katholischen im Grunde undenkbar. In der Geschichte des christlichen Glaubens sind sie eine absolute Novität. Die so genannte Generalabsolution kann nur als Ausnahme gelten. Zudem ist sie als sakramentale Absolution defizitär, was darin zum Ausdruck kommt, dass nach der Generalabsolution, wenn eine schwere Sünde vorgelegen hat, die Verpflichtung zur Beichte besteht, zum erneuten Empfang des Bußsakramentes. Mit anderen Worten: Die Generalabsolution ist nicht das Bußsakrament, eher könnte man sie als ein „Bußsakramentale“ bezeichnen.

Der soziale Charakter der Sakramente kommt noch einmal darin zum Ausdruck, dass in ihnen die Verbindung mit Christus und Gott in der Verbindung und durch die Verbindung mit der Kirche bewirkt wird. So bewirkt etwa im Bußsakrament die Versöhnung mit der Kirche die Versöhnung mit Gott, so bewirkt in der Eucharistie die Gemeinschaft mit der Kirche, dem

---

[405] Rhabanus Maurus, De clericorum institutione: Patrologia Latina 107, 317 f.
[406] Henri de Lubac, Katholizismus als Gemeinschaft, Einsiedeln 1943, 89.

mystischen Leib Christi, die sakramentale Gemeinschaft mit dem erhöhten Christus und mit Gott.

Kategorisch leugnet Luther (+ 1546) die soziale Struktur des Heiles, die kirchlich-sakramentale Vermittlung des Heiles, wenn er erklärt: „Deswegen macht dich weder das Sakrament noch der Priester, sondern der Glaube an das Wort Christi durch den Priester und sein Amt gerecht. Was hast du dich darum zu bekümmern, wenn der Herr auch gleich durch einen Esel oder Eselin redet, wenn du nur sein Wort hörst, dass du darauf hoffen und daran glauben kannst"[407].

Die überkommene soziale Struktur des Heiles wird bei den Reformatoren gänzlich auf das Individuum hin verkürzt. Gemeinschaft und Institution haben hier nur noch subsidiäre Bedeutung. Demgegenüber sind die Gemeinschaft und die Institution im katholischen Verständnis in der konkreten Heilsordnung eine „conditio sine qua non" des Heiles, jedenfalls gemäß der „via ordinaria".

Zu den Sakramenten, die als Zeichen und wirkkräftige Symbole zutiefst dem Bedürfnis des den Sinnen verhafteten Menschen entsprechen, kommen nach katholischer Lehre und in der katholischen Glaubenspraxis noch viele weitere Zeichen, Handlungen und Gegenstände, hinzu, Weihungen, Segnungen und Beschwörungen, die dem Gläubigen auf sinnenfällige Weise die Zuwendung Gottes erwirken. Hierher gehört auch die Verehrung der Reliquien. In Analogie zu den Sakramenten bezeichnet man diese Gegenstände, Zeichen und Handlungen als Sakramentalien. Nicht anders als die Sakramente wirken sie Gnade, aber im Unterschied zu ihnen tun sie das nicht „ex opere operato", nicht durch die vollzogene Handlung, sondern „ex opere operantis", durch das Gebet dessen, der die Handlung vollzieht oder sich des Zeichens bedient, sowie durch das Gebet der Kirche und der Heiligen. Die gnadenwirkende Kraft dieser Zeichen gründet in der Fürbitte der Kirche und der Heiligen und in der Bitte dessen, der sich ihrer im Glauben bedient.

In den Sakramentalien konkretisiert sich das Gebet der Kirche, nicht das Gebet Christi. Das ist deshalb so, weil sie nicht Christus zum Urheber haben, sondern die Kirche. In ihnen wirkt Christus nicht unmittelbar, sondern mittelbar, durch seine Kirche und durch seine Heiligen. Das Gebet der Kirche wie auch das Gebet der Heiligen erhält aber seine besondere Wirksam-

[407] Martin Luther, Weimarer Ausgabe I, S. 595, 33 ff.

keit aus der Nähe, in der die Heiligen und die Kirche zu Christus stehen. Auf eine kurze Formel gebracht, könnte man sagen: Die Sakramente sind Werkzeuge Christi, die Sakramentalien hingegen sind Werkzeuge der Kirche und der Heiligen.

Die Bezeichnung dieser sekundären Zeichen geht zurück auf die Frühscholastik, ihre Sache reicht jedoch zurück in die apostolische Zeit. Dem Wortsinn nach sind die Sakramentalien kleine Sakramente. Sie stehen indessen nicht im Zentrum der katholischen Frömmigkeit, wie das bei den Sakramenten der Fall ist. Sie haben ihren Platz eher an der Peripherie. Das gilt theoretisch, faktisch ist das jedoch oft anders. Deshalb bietet der exzessive Gebrauch der Sakramentalien dem oberflächlichen Betrachter zuweilen ein falsches Bild von der katholischen Frömmigkeit. Hier ist etwa an die Wallfahrtsfrömmigkeit zu erinnern, die in sich legitim ist, faktisch aber nicht selten mit magischen Praktiken verbunden ist.

Die Sakramentalien ziehen gleichsam das Sakramentsprinzip weiter aus. Sie erinnern aber auch daran - stärker noch als die Sakramente -, dass nach katholischem Verständnis die Schöpfung von der Erlösung in Dienst genommen wird und dass nach dem Willen Gottes die Schöpfung in den Dienst der Erlösung gestellt werden soll. Stärker noch als die Sakramente unterstreichen die Sakramentalien die positive Wertung der Schöpfung im katholischen Christentum. Zudem heben sie noch einmal die Bedeutung der Kirche für das Heil des Einzelnen hervor. Vor allem aber drückt sich in ihnen die Erkenntnis aus, dass die profane Welt zwar eine Versuchung sein kann für den Menschen, sich ihr zuzuwenden und sich dabei von Gott abzuwenden, dass sie ihm andererseits aber auch Wegweiser und Hilfe auf dem Weg zu Gott sein kann. Wir unterscheiden die ungeordnete Hinwendung zur Welt und die geordnete, die ungeordnete Hinwendung zur Kreatur und die geordnete. In der ungeordneten Hinwendung zur Welt und zur Kreatur wendet sich der Mensch von Gott ab, in der geordneten wendet er sich ihm zu, sofern er in ihr die Ordnung bejaht, die Gott seiner Schöpfung gegeben hat.
Die Sakramentalien vermitteln helfende Gnaden durch das Gebet der Kirche und der Heiligen in einer jeweils besonderen Situation oder auch ganz im Allgemeinen. Ihr Wesen liegt in der Hervorbringung und in der Vermittlung der helfenden Gnade. Es geht in ihnen nicht um die Vertiefung der heiligmachenden Gnade, erst recht nicht um ihre Wiederherstellung, sondern um übernatürliche Hilfe im Blick auf die Vertiefung der heiligmachenden Gnade oder auf ihre Wiederherstellung[408].

[408] Bernhard Poschmann, Katholische Frömmigkeit, Würzburg 1949, 228 - 231.

In den Sakramentalien wird die ganze Schöpfung in das sichtbare Heil einbezogen, wenn die Produkte der Natur oder vom Menschen geschaffene Gegenstände in ihnen gesegnet oder geweiht werden, damit sie den Gläubigen eine Hilfe sein können auf ihrem Weg zu Gott. Das Sichtbare wird aber auch zu einer Quelle des Segens in der Verehrung der Andachtsbilder und der Reliquien.

Die Sakramentalien vermitteln den Gläubigen aber nicht nur übernatürliche Gnaden, sie sind auch psychologisch bedeutsam. Der Mensch ist ein sinnenhaftes Wesen.

Mehr noch als die Sakramente waren und sind die Sakramentalien der reformatorischen Christenheit ein besonderer Stein des Anstoßes. Im Protestantismus sieht man in dieser Gestalt der Frömmigkeit im Allgemeinen materialistische Frömmigkeit und Aberglauben, Magie und Zauberei, eine Verfehlung gerade auch gegen das 2. Gebot des Dekalogs. Eine solche kritische Sicht ist nicht ganz unberechtigt. Berechtigt ist sie, sofern man die Auswüchse dieser Frömmigkeitsgestalt im Blick hat. Diese Auswüchse begegnen uns im Alltag der Kirche, wo immer die Kenntnis des Glaubens zu wünschen übrig lässt. Die religiöse Symbolik wird dann leicht zur Magie, wenn sie veräußerlicht und entartet. Dabei muss man wissen, dass die Magie eine Sogwirkung hat, wie die Drogen sie haben, und dass sie den Menschen abhängig macht. Weil im katholischen Christentum die Sakramente und die sakramentale Struktur des religiösen Lebens eine entscheidende Rolle spielen, ist hier die Gefahr des Abgleitens in die Magie größer als in den anderen christlichen Gruppierungen. Darauf spielt Johann Wolfgang von Goethe (+ 1832) an, wenn er das katholische Christentum als die magische Form des Christentums bezeichnet[409]. Nicht berechtigt ist die Kritik an der katholischen Frömmigkeitsgestalt jedoch in diesem Zusammenhang, wenn man mit ihr auch den guten Gebrauch der Sakramente und der Sakramentalien als unchristlich oder als gegen das Evangelium gerichtet anprangert. In dem Fall geht die Kritik von einem Spiritualismus aus, der weder durch die Schrift noch durch die natürliche Vernunft gerechtfertigt ist, sofern er nicht der inkarnatorischen Struktur des Heiles gerecht wird und die leib-seelische Beschaffenheit des Menschen nicht beachtet[410].

Als Antwort auf die reformatorische Kritik an den Sakramentalien hat das Konzil von Trient definitorisch festgestellt, dass sich die spezifische Wirkung der Sakramentalien aus der Für-

[409] Joseph Schumacher, Esoterik - Die Religion des Übersinnlichen. Eine Orientierungshilfe nicht nur für Christen, Paderborn 1994, 54 f.
[410] Bernhard Poschmann, Katholische Frömmigkeit, Würzburg 1949, 228 - 231.

bitte der Kirche und der Heiligen herleitet, bei den gesegneten und geweihten Gegenständen wie auch bei den Reliquien und bei den Bildern[411].

Die Veräußerlichung der Glaubenspraxis, die in den Sakramentalien zutage tritt, ist nur eine scheinbare. Wird der Gebrauch der Sakramentalien recht verstanden, sind die Sakramentalien nichts anderes als Mittel zur Verinnerlichung der Glaubenspraxis, stehen sie im Dienst einer verinnerlichten Frömmigkeit, wenngleich zuzugeben ist, dass sie faktisch bisweilen zur Veräußerlichung des religiösen Tuns führen oder auch nur dazu beitragen. Dass das nicht geschieht, darum muss sich die Glaubensverkündigung bemühen sowie die religiöse Führung der Gläubigen in der „cura animarum".

Es ist aufschlussreich in diesem Zusammenhang, dass die katholische Kirche einerseits den äußeren Kultformen einen großen Spielraum zuerkennt, andererseits aber anerkanntermaßen die Heimat der im rein geistigen Leben sich vollziehenden Mystik ist, und zwar mehr als die anderen christlichen Gruppierungen. In diesem Faktum begegnet uns wiederum das Gesetz der Polarität, das sich grundsätzlich als ein bedeutendes Strukturgesetz des Katholischen darstellt[412].

Die Sakramentalien sind Hilfsmittel im Dienste der Frömmigkeit, sie sind jedoch im Unterschied zu den Sakramenten nicht zum Heil notwendig, weshalb der Katholik nicht verpflichtet ist, von ihnen Gebrauch zu machen. Erfahrungsgemäß fällt es oft den Konvertiten schwer, sich mit dieser Gestalt des Katholischen anzufreunden. Davon berichtet unter anderen auch der Konvertit John Henry Newman (+ 1890) und bringt damit zum Ausdruck, was viele Konvertiten bewegt[413]. Aber hier gilt: Kein katholischer Christ muss sich auf seinem Weg zum Heil dieser Möglichkeiten oder Hilfen bedienen, nur darf er sie nicht prinzipiell ablehnen oder gar hochmütig verachten[414].

In den Sakramenten und in den Sakramentalien wird das Heilige, das Göttliche, anschaulich, ohne seine Geheimnishaftigkeit zu verlieren. Sie vergegenwärtigen es zeichenhaft, in sinnenhaften Formen, und machen es wirksam in der Welt.

---

[411] Denzinger/Schönmetzer, Nr,Nr, 1821- 1825; vgl. Bernhard Poschmann, Katholische Frömmigkeit, Würzburg 1949, 231 f.
[412] Bernhard Poschmann, Katholische Frömmigkeit, Würzburg 1949, 232 f.
[413] John Henry Newman, Apologia pro vita sua (Ausgewählte Werke, Bd. I), Mainz 1951, 126; ders. Briefe und Tagebücher aus der katholischen Zeit seines Lebens (Ausgewählte Werke, Bd. II/III), Mainz 1957, 92.
[414] Bernhard Poschmann, Katholische Frömmigkeit, Würzburg 1949, 232.

Die Sakramente und die Sakramentalien bilden den Kult der Kirche, in dem primär das Gemüt des Menschen angesprochen wird, wie andererseits durch den Begriff oder durch die Theologie der Intellekt angesprochen wird. Es entspricht der Eigenart des Katholischen, dass das Heilige der Vernunft erschlossen wird, aber das ist noch nicht alles. Neben der Theologie steht die Liturgie. In ihr erhält das Heilige eine sichtbare Gestalt, damit auch den tieferen Bedürfnissen des religiösen Menschen entsprochen wird, der eben nicht nur aus der „ratio" besteht[415]. So wichtig der Intellekt ist, in ihm erschöpft sich noch nicht die Natur des Menschen. Es gibt noch andere Momente des Menschseins. Neben dem Intellekt stehen die Grundkräfte des Willens und des Affektes.

Die katholische Wertschätzung des Kultes und der kultischen Formen setzt sich fort in der Wertschätzung der religiösen Kunst durch die Kirche. Nach katholischer Auffassung ist die Kirche, der Versammlungsraum der Gläubigen, das Haus Gottes. Das zum Ausdruck zu bringen, darum geht es der Kirche, seitdem sie Gotteshäuser errichten konnte. Aus diesem Bestreben heraus hat sie in ihrer Geschichte immer neue Formen des Kirchbaus entwickelt. Die Sorge um die künstlerische Gestaltung der Kirchen, architektonisch, aber auch hinsichtlich ihrer inneren Ausstattung, gibt es zwar auch in anderen Formen des Christentums, aber dort eher nur in Ansätzen. In ihnen gibt es das jedenfalls nicht in einer so ausgeprägten Weise, wie das im Katholizismus der Fall ist, oder es findet sich dieses Bemühen in ihnen in geistiger Abhängigkeit von der katholischen Kirche.

Von daher ist auch die Wertschätzung des Schönen, des Ästhetischen, ein bedeutendes Formprinzip des Katholischen. Zunächst hat es seinen Ort im Kult der Kirche, in dem sich das Göttliche oder das Heilige als das Schöne darstellt, um so den Affekt und das Gemüt des Menschen zu bewegen. Programmatisch setzt sich das dann fort in der der religiösen Kunst, die einerseits ganz im Dienst des Kultes steht, in der sich andererseits aber der Kult in einer anderen Dimension prolongiert.

[415] Johann Sebastian Drey, Ideen zur Geschichte des katholischen Dogmensystems oder: Vom Geist und Wesen des Katholizismus, 218.